

2018

MARIA SALOMÉ LOPES FREDRICH

**TRAMAS TERRITORIAIS E TESSITURAS MULTIDIMENSIONAIS EM
COMUNIDADES QUILOMBOLAS NA PARAÍBA**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe – UFS, como requisito para obtenção do título de doutora em Geografia, na Área de Concentração: Organização e Dinâmica dos Espaços Agrário e Regional, sob a Linha de Pesquisa: Produção e Organização do Espaço Agrário.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Augusta Mundim Vargas

SÃO CRISTOVÃO – SE

2018

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

F852t Fredrich, Maria Salomé Lopes
Tramas territoriais e tessituras multidimensionais em
comunidades quilombolas na Paraíba / Maria Salomé Lopes
Fredrich; orientadora Maria Augusta Mundim Vargas. – São
Cristóvão, SE, 2018.
277 f. : il.

Tese (doutorado em Geografia) – Universidade Federal de
Sergipe, 2018.

1. Geografia humana. 2. Territorialidade humana. 3.
Quilombolas – Paraíba. 4. Identidade social. 5. Comunidades –
Paraíba. I. Vargas, Maria Augusta Mundim, orient. II. Título.

CDU 911.3(813.3)



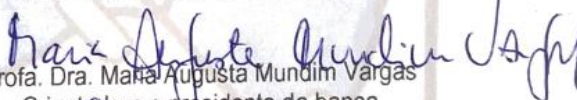
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

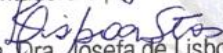


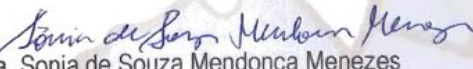
Ata da Sessão de Defesa da Tese de Doutorado de
Maria Salomé Lopes Fredrich.

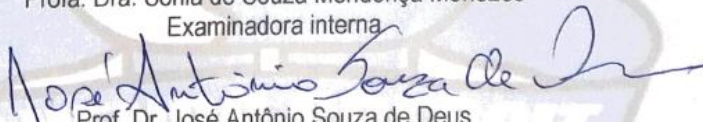
Aos dez dias do mês de outubro de dois mil e dezoito, com início às quatorze horas, realizou-se no Auditório do Programa de Pós-Graduação em Geografia, bloco de Didática II, da Cidade Universitária Prof. José Aloisio de Campos, em São Cristóvão-SE, a sessão pública da defesa de Tese de Doutorado em Geografia de **Maria Salomé Lopes Fredrich**, intitulada: "Tramas territoriais e tessituras multidimensionais em Comunidades Quilombolas na Paraíba". A Banca Examinadora foi presidida pela Professora Doutora Maria Augusta Mundim Vargas, que abriu a sessão pública e passou a palavra para a doutoranda proceder a apresentação de sua Tese. Logo após a apresentação, cada membro da Banca Examinadora composta pelos Professores Doutores Josefa de Lisboa Santos, Sonia de Souza Mendonça Menezes, José Antônio Souza de Deus, Maria de Fátima Ferreira Rodrigues e Amanda Christinne Nascimento Marques arguíram a candidata, que teve igual período para sua defesa. Na sequência, a Professora Doutora Maria Augusta Mundim Vargas, na condição de orientadora, teceu comentários sobre a Tese apresentada e destacou a trajetória para a sua construção. Por fim, a banca examinadora reuniu-se para avaliação e decidiu **aprovar a candidata**. Foram atendidas as exigências da Resolução nº 25/2014/CONEPE, que regula a apresentação e defesa de Tese de Doutorado.

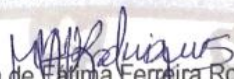
Cidade Universitária Prof. José Aloisio de Campos, 10 de Outubro de 2018.


Profa. Dra. Maria Augusta Mundim Vargas
Orientadora e presidente da banca

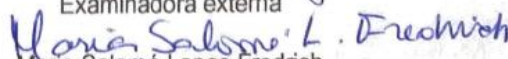

Profa. Dra. Josefa de Lisboa Santos
Examinadora interna


Profa. Dra. Sonia de Souza Mendonça Menezes
Examinadora interna


Prof. Dr. José Antônio Souza de Deus
Examinador externo


Profa. Dra. Maria de Fátima Ferreira Rodrigues
Examinadora externa


Profa. Dra. Amanda Christinne Nascimento Marques
Examinadora externa


Maria Salomé Lopes Fredrich
-Doutoranda-

*Dedico às comunidades quilombolas Pedra D'Água, Grilo,
Matão e Matias, por compartilharem as geografias vividas.
Aqueles que sorriram, choraram e que partiram.*

SOU GRATA...

À minha família que esteve comigo nas ocasiões de alegria e de dor, sabendo compreender as ausências.

À minha orientadora, Maria Augusta Mundim Vargas, que me motivou e me fez acreditar na finalização dessa Tese. Que abriu as portas de sua casa para me receber com gestos de afeto, com palavras doces, olhar compreensivo e o abraço forte. Meu respeito e carinho, Guta!

Ao grupo de Pesquisa Sociedade e Cultura. Encontrei apoio e momentos de risos e amigos.

Aos amigos do curso de Pós-graduação em Geografia da UFS, Max Alberto, Mário Jorge, Érik(it)a Oliveira, Jecson, Edilma, Joseane. Meu respeito e bons sentimentos.

Ao PPGeo-UFS, pela contribuição na Geografia brasileira.

A CAPES que ofertou nos primeiros seis meses de curso no PPGeo.

As companheiras e aos companheiros de vida e de grupo de pesquisa na Paraíba, Gestar, que ao longo dos anos construímos parcerias e momentos bem vividos, Amanda Marques, Fátima Rodrigues, Rute Viera, Mayra Porto, Manoel Jr., Viviane Sousa, Aline Lima, Jadiele Berto, Jorge Ferreira, Mariana Borba, Well Aragão, Marco Aurélio...

A banca examinadora que acolheu o convite com carinho, às professoras Sônia Menezes, Josefa Lisboa, Fátima Rodrigues, Amanda Marques e o professor José Antonio. Meu imenso respeito.

Aos moradores das comunidades Grilo, Matão, Pedra D'Água e Matias. Meu respeito e apreço por aqueles e aquelas que abriram seus sonhos e suas memórias. Obrigada pela troca e pela experiência compartilhada.

As Julianas, pela cumplicidade, diálogos e parcerias na pesquisa, no campo e pelos mesmos sonhos na Geografia. Por entenderem que as cinquenta mil

mensagens diariamente, à vezes, são importantes para sermos felizes. Gratidão, Catxi, Juju, Peito e Fufão.

Aos colegas do corpo docente de Geografia da UFOPA/Santarém. Por compreenderem a importância do licenciamento para dedicar-me integralmente a tese.

Aos amigos de Santarém. Muito Obrigada pelo carinho Isabel, Dieguito, Luiz Fernando, Francilene, Concita, Leandro, Ivan, Rapha, Lulu, Alice, Betanha, Revelino, Luciana, Isis, Rafael, Gilson, Elô, Alê Caripuna, Alan, Raiana, Livia, Willi...

A minha “mainha”, “mãezinha”, “mamis”, que me deu a vida e o entendimento de buscar outros caminhos para além dos muros da “Casa Grande”.

Ao meu Nego, companheiro de sonhos. Ele me abriu possibilidades de se buscar nesses sonhos projetos, na construção da nossa “casa” e da nossa família.

A família Fredrich da Rocha Rodrigues, o meu carinho e respeito.

Ao meu irmão, Romero Maracajá, “in memoriam”, que simplesmente me olhou e sorriu no último encontro que tivemos, me fazendo compreender o quanto estava orgulhoso e que me amava.

Aos Maracajás e agregados, Vivian, Priscila, Wanessa, Victória, Rosângela, Robevania, Roberto, Paulo, Neto, Rebeca, Rodrigo, Neide, Yara, Renato (amorzinho da tia), Nicolas (meu preto), Jaciane, Liz... Amo tanto vocês.

RESUMO

A resistência da população negra na Paraíba, frente às crueldades da escravidão e em diversos contextos que formaram territórios de resistência e de vivência – como os quilombos –, tem sido recentemente recuperada com olhares mais críticos, inclusive na ciência geográfica, sobremaneira, em pesquisas que tomam a abordagem cultural como aporte teórico-metodológico. É nessa perspectiva que nossa análise se insere. Nesse estudo, recuperamos a vivência, os significados, o cotidiano, a multidimensionalidade das redes alicerçadas nas estratégias de mobilidade e de permanências, enfatizando como os territórios e as territorialidades das comunidades quilombolas na Paraíba estão sendo apropriados. No sentido posto, buscamos analisar as dinâmicas e as tramas territoriais de Pedra D'Água, localizada no município de Ingá, na Mesorregião do Agreste paraibano. Procuramos reconstruir a ascendência histórica e os referenciais multidimensionais entre os territórios de Pedra D'Água, Matão, Grilo e Matias. A abordagem se faz a partir das situações do presente e da escala local, porém sem desprezarmos as escalas mais amplas. As redes estabelecidas pelas comunidades quilombolas possibilitam territorialidades multidimensionais, notadamente pelas dimensões de pertença material e simbólica projetadas sobre o território de uso tradicional. Assim, os argumentos foram construídos, fundamentalmente, na discussão de território, rede, territorialidade e identidade, entrelaçando a correspondente relação entre a materialidade e imaterialidade do território, e autores como Raffestin (1993), Bonnemaïson (2002), Almeida (2005, 2008), Haesbaert (2004, 2009), Souza (2003), Almeida e Vargas et al. (2011), Vargas (2015), Marques (2015), Santos (2015), Hall (2011), Rodrigues (2011), Bauman (2005), entre outros, auxiliam nessa interpretação. A transversalidade constituiu a característica basilar para fins de análise e de construção dos resultados e, assim, percorremos por algumas situações analíticas acerca das práticas de resistências das comunidades quilombolas, guiados pelos seguintes questionamentos: a territorialidade dos quilombolas de Pedra D'Água envolve, entre outras questões, uma rede de sociabilidades entre grupos que expressam sua identidade diferenciada? Há uma unidade de práticas culturais e um universo simbólico compartilhado via redes entre Pedra D'Água, Matão, Grilo e Matias? As territorialidades emanadas da apropriação do território de vivência marcam a identidade negra e quilombola em Pedra D'Água? Procedemos às pesquisas documentais na Seção Regional do INCRA/PB e nos portais oficiais da FCP e da SEPPIR. Também levantamos informações na literatura sobre o tema na Paraíba, além dos trabalhos de campo nos referidos territórios, especialmente, em Pedra D'Água, nos quais foi possível recorrer às falas dos interlocutores e das interlocutoras por apreendermos que esse exercício se faz indispensável na interpretação dos referenciais sociais, culturais e políticos. Concluímos que as territorialidades surgem em meio ao liame entre o permanecer no território e as mobilidades que, numa perspectiva mais abstrata, mediam outras relações em termos espaciais, voltadas às interações e (re) criação de sociabilidades e territorialidades mediadas pelas demandas e articulações eminentemente identitárias e políticas.

Palavras-Chave: Territórios. Territorialidades. Redes. Identidade.

ABSTRACT

In Paraíba, the resistance of the black population to the cruelties of slavery, persecution and mistreatment, in various contexts and in various forms, which have formed territories of resistance and living - such as the quilombos - have recently been recovered with a critical point of view, including the geographical science, in a cultural approach. It is from this perspective that our analysis is based on. We also carried out a study to recover the experience, the meanings, the daily life, the multidimensionality of the networks founded on strategies of mobility and permanence emphasizing how the territories and territorialities of the quilombolas communities in Paraíba are being appropriated. In this sense, we aim to analyse the process of the dynamics and the territorial matters of Pedra D'Água, located in the municipality of Ingá, in the Mesoregion of Agreste Paraibano. We seek to reconstruct historical ancestry and multidimensional references between the territories of Pedra D'Água, Matão, Grilo and Matias. The approach is based on present and local situations, but without neglecting the broader scales. The constructed hypothesis is that the process of resistance of the quilombola communities has been the propeller of the dynamics of the territories and the networks, generating the feeling of belonging to the material and symbolic territory, which is an inducer of territorialities. Thus, the arguments were constructed, fundamentally, in the discussion of territory, network, territoriality and identity, interweaving the corresponding relation between materiality and immateriality of the territory, and authors such as Raffestin (1993), Bonnemaïson (2002), Almeida (2005, 2008)), Haesbaert (2013, 2016), Souza (2003), Almeida and Vargas et al. (2011), Vargas (2015), Marques (2015), Santos (2015), Hall (2011), Rodrigues (2011), Bauman (2005), among others, aid in this interpretation. The transversality constituted the fundamental phase for analysis and results purposes, and we are going through some analytical situations about the resistance practices of quilombola communities, such as: the territoriality of Pedra D'água quilombolas involves, among other things, a network between groups expressing their differentiated identity? Is there a unity of cultural practices and a symbolic universe shared via networks between Pedra D'Água, Matão, Grilo and Matias? The territorialities emanating from the appropriation of the living territory mark the black and quilombola identity in Pedra D 'Água? We conducted the documentary research in the Regional Section of INCRA / PB and in the official portals of the FCP and SEPPIR. We also gathered information in the literature on the subject in Paraíba, as well as the field work in these territories, especially in Pedra D'Água, where it was possible to use the lines of the interlocutors and interlocutors because we understand that this exercise is indispensable in the interpretation of social, cultural and political benchmarks. We conclude that the territorialities arise in the middle of the relationship between remaining in the territory and the mobilities, which in a more abstract perspective, mediated other relations in spatial terms, oriented to interactions and (re) creation of sociabilities and territorialities mediated by the demands and articulations eminently identity, political and resistance.

Keywords: Territories. Territorialities. Networks. Identity.

LISTA DE SIGLAS

ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
CECNEQ	Coordenação Estadual das Comunidades Negras e Quilombolas/PB
FCP	Fundação Cultural Palmares
FUNESC	Fundação Espaço Cultural
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA	Instituto Nacional de Colonização de Reforma Agrária
NEABI	Núcleo de Estudos e Pesquisas Afro-Brasileiros e Indígenas/UFPB
OIT	Organização Internacional do Trabalho
RTID	Relatório Técnico de Identificação e Demarcação
SEPPIR	Secretaria De Políticas de Promoção da Igualdade Racial

LISTA DE FOTOGRAFIAS

1	Entrada da comunidade quilombola Ipiranga - município do Conde/PB	38
2	Moradias da comunidade quilombola Matão- município de Gurinhém/PB	38
3 e 4	Moradias das comunidades quilombolas, respectivamente, Matias - município de Serra Redonda/pb, e Pedra d'água - município de Ingá/PB	39
5	Moradias do Baixo Grilo, localidade que faz parte do território quilombola Grilo - município Riachão do Bacamarte/PB	39
6	Anotações na caderneta de campo	53
7	“Seu” Xirui compartilhando suas memórias – comunidade quilombola Ipiranga	65
8	Paisagem vista da estrada de acesso a comunidade Pedra D'Água	72
9	Serra dos Pontes: referencia que integra o território de uso tradicional de Pedra D'água	98
10	“Seu” Tota - comunidade Pedra D'Água	117
11	Seu Otacílio João da Silva – comunidade Matão	125
12	Mapa do território da comunidade Matão	127
13	“SEU ABDIAS” em dia de festa na sua casa - comunidade Matão	130
14 e 15	“Dona” Isaura - comunidade Pedra D'Água, e “dona Dôra” – comunidade Grilo	132
16	Dona Rita Gomes das neves – comunidade Matias	137
17	Mapa do território da comunidade Matias	138
18	“Dona Iracema” apresentando a extensão da casa – comunidade Matias	140
19	Cozinha de Dona Iracema	140
20	Mapa da comunidade Pedra D'Água	166
21 e 22	Aspectos da paisagem de Pedra D'Água	169
23	Dia de batismo na capela católica de Pedra D'Água	172

24	Bordado labirinto da comunidade Pedra D'Água	174
25	Mulheres de Pedra D'Água bordando o labirinto	174
26	Casa de farinha da comunidade Pedra D'Água	175
27, 28 e 29	Processo de produção na casa de farinha da comunidade Pedra D'Água.	179-180
30	"Seu" Adilson - coleta de capim para os animais/ comunidade Pedra D'Água	181
31	Sítio Pinga – território quilombola Pedra D'Água	182
32	Animais se alimentando no terreno de seu Adilson – Sítio pinga/território quilombola Pedra D'Água	185
33	Sala da casa de Dona Isaura e "seu" Zito – comunidade Pedra D'Água	189
34 e 35	Alimentos produzidos no quintal de seu Zito – comunidade Pedra D'Água	190
36 e 37	Remédios do mato no quintal de seu Zito – comunidade Pedra D'Água	193
38	Dona Isaura em sua casa – comunidade Pedra D'Água	195
39 e 40	Festividade em comemoração ao mês da consciência negra na comunidade Pedra D'Água.	198
41	Elias visita dona Isaura e seu Zito – comunidade Pedra D'Água	199
42	"Seu" Zito indica local de corte para o transplante da planta – comunidade pedra d'água	199
43	"Seu" João e dona Luzia - comunidade Matão	221
44	"Dona Jandira" na sua casa – comunidade Pedra D'Água	234
45	"Tia Ica" – comunidade Grilo	235
46	"Seu" Dia no terreno de sua casa – comunidade Pedra D'Água	236

LISTA DE MAPAS

MAPA 1	Localização dos municípios analisados	30
MAPA 2	Localização da comunidade Pedra D'água	70
MAPA 3	Convergência territorial entre os movimentos Ronco da Abelha, Quebra - Quilos e Comunidades Quilombolas	98
MAPA 4	Territorialidades no Rio de Janeiro	226

LISTA DE GRÁFICOS

GRÁFICO 1	Cenário brasileiro dos Relatórios Técnicos de Identificação e Demarcação publicados em Diário Oficial da União	157
GRÁFICO 2	Portarias do Decreto de reconhecimento e demarcação dos territórios quilombolas	158
GRÁFICO 3	Decretos presidenciais sobre a demarcação dos territórios quilombolas	159
GRÁFICO 4	Outorga de títulos sobre a demarcação dos territórios quilombolas.	160

LISTA DE DIAGRAMAS

DIAGRAMA 1	Concepção adotada na pesquisa de tese – entrelaçamento	41
-------------------	--	----

	de saberes: nós, eles e a geografia.	
DIAGRAMA 2	Procedimentos para análise das entrevistas	57
DIAGRAMA 3	Perspectiva qualitativa das redes internas e externas de Pedra D'Água	89
DIAGRAMA 4	Descendência de dona Dôra e Manoel Cândido	104
DIAGRAMA 5	Descendentes de Manoel Paulo Grande	107
DIAGRAMA 6	Descendentes de Gonçalo Paulo dos Santos, um dos filhos de Manoel Paulo Grande	108
DIAGRAMA 7	Ascendência de “Dona Isaura”.	112
DIAGRAMA 8	Ascendência de “Seu Zito”.	113
DIAGRAMA 9	Descendentes de “Avelino Paulo”	136
DIAGRAMA 10	Ascendência e descendência de “Dona Iracema”	141
DIAGRAMA 11	Descendência de “Dona Isaura” e “Seu Zito”	147

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1	Comportamento das redes externas e internas a partir de pedra	87
FIGURA 2	Trâmites da Instrução Normativa 57/2009	156
FIGURA 3	Delimitação do território Quilombola Pedra D'Água	167

LISTA DE ORGANOGRAMA

ORGANOGRAMA	Organização teórico-metodológica da tese	36
1		

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1	Calendários dos trabalhos de campo nas comunidades	43
QUADRO 2	Registro das comunidades quilombolas na Paraíba	161

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO - POR ONDE E COMO COMEÇAR?	17
 CAPÍTULO 1 – NARRATIVAS SOBRE OS CAMINHOS DA PESQUISA: “EU SOU NASCIDO E CRIADO AQUI DENTRO, ISSO AQUI É HERANÇA”	27
1.1 Entrelaçando rumos: a leitura e o encontro com o campo	37
1.2 Experiência com a abordagem qualitativa: Limites e desafios	46
1.2.1 Etnogeografia do campo	54
1.2.2 Etapa da transcrição.....	56
1.3 Pesquisa exploratória: ponto de partida e o pensar nas estratégias	60
1.3.1 O tempo e o espaço da pesquisa: encontro com a tese.....	66
1.4 O encontro com Pedra D’Água e a definição do recorte espacial	69
 CAPÍTULO 2 – “A FAMÍLIA DELA É QUASE TODA GRILLO E MATÃO”: AS REDES E OS REFERENCIAIS DE PEDRA D’ÁGUA	81
2.1 Territórios, redes e as geografias das pessoas e dos lugares	81
2.2 Ascendência histórica e referenciais simbólicos da territorialidade quilombola: e assim surgiu Pedra D’Água	91
2.3 Redes de parentesco: festa, herança e casamento	101
2.4 Dois “Matão”: de qual Matão se trata os referenciais de Pedra D’Água e do Grilo?	122
2.5 E nos Matias, têm parentes?	133
 CAPÍTULO 3 – POR ENTRE AS SERRAS MORAM AS GENTES: VIVÊNCIAS E EXPRESSÕES DAS TERRITORIALIDADES NO QUILOMBO PEDRA D’ÁGUA .	147
3.1 “Precisa reconhecer o território que já era da gente”: elementos construtores do território Quilombola Pedra D’Água	153

3.2 Cenários e modo de vivência em Pedra D'Água: o território como fonte de existência e de relação afetiva	165
3.3 As gentes de Pedra D'Água: territorialidades e os fazeres da vida cotidiana....	180

CAPÍTULO 4 - “E ASSIM VAI ESPAIANDO NO RIO DE JANEIRO, E NÃO É MOLE NÃO! TEM MAIS GENTE DAQUI LÁ QUE DE LÁ AQUI”: TERRITORIALIDADES, MOBILIDADE E PERMANÊNCIAS DE PEDRA D'ÁGUA.....	206
--	------------

5. AS TRAMAS DAS REDES NAS TEMPORALIDADES E TERRITORIALIDADES DE PEDRA D'ÁGUA: CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	243
---	------------

6. REFERÊNCIAS.....	251
----------------------------	------------

6.1 Referências dos Interlocutores.....	264
---	-----

APÊNDICES	266
------------------------	------------

ANEXOS	270
---------------------	------------

INTRODUÇÃO - POR ONDE E COMO COMEÇAR?

A escrita de uma pesquisa como esta carrega em si proposições de naturezas diversas num emaranhado de indagações surgidos tanto no decorrer da trajetória, tanto acadêmica, quanto de vida. Nessa composição, em algumas situações, estarão impressões, sentimentos, estranheza, medos, identificação com o objeto, trajetórias políticas, enfim, circunstâncias que só no decorrer da “maturidade”, inclusive a acadêmica, poderão revelar o que não está contemplado naquilo que é “visível”.

A leitura que trago¹ como ponto de partida é a do escritor literário João Guimarães Rosa, “O espelho”², da obra “Primeiras Estórias”, na qual nos embasamos, buscando interpretar as experiências de ser no mundo, desconstruindo situações estabelecidas e permeados por relações poder.

“O espelho” é uma leitura que nos faz indagar quem somos, onde ele, Guimarães Rosa, diante de dois espelhos, narra, metaforicamente, o ato de se ver, desconstruindo o que está refletido no plano, no que também se convencionou chamar de “real”, inclusive indagando-se da não existência do que se vê – ele mesmo. Deixemos o escritor narrar.

Foi num lavatório de edifício público, por acaso. Eu era moço, comigo contente, vaidoso. Descuidado, avistei... Explico-lhe: dois espelhos - um de parede, o outro de porta lateral, aberta em ângulo propício - faziam jogo. E o que enxerguei, por instante, foi uma figura, perfil humano, desagradável ao derradeiro grau, repulsivo senão hediondo. Deu-me náusea, aquele homem, causava-me ódio e susto, eriçamento, espavor. E era - logo descobri... era eu, mesmo! O senhor acha que eu algum dia ia esquecer essa revelação? Desde aí, comecei a procurar-me - ao eu por detrás de mim - à tona dos espelhos, em sua lisa, funda lâmina, em seu lume frio. Isso, que se saiba, antes ninguém tentara [...] (ROSA, p. 65. Sem data).

¹ Em decorrência dos vínculos que foram se construindo entre a pesquisadora e o tema, em alguns contextos dessa narrativa, utilizei o pronome na primeira pessoal do singular, questão que trago à tona num diálogo com outros autores que, em situação similar, recorreram a esse expediente, como Oliveira (2006), Rodrigues (1994), por exemplo.

² Tive acesso a leitura pela primeira vez no ano de 2015, durante o encontro semanal do projeto Iurupari: grupo de teatro da Universidade Federal do Oeste do Pará, do qual sou integrante.

Foi em decorrência dessa leitura que as palavras desta Tese começaram a fluir, a materializar-se em símbolos e signos, trazendo à tona minhas inquietações quanto à escolha dos rumos da pesquisa, apesar de já ter em pensamento aquilo que iria compor esta escrita, porém a decisão foi sofrida.

A narrativa transcrita, na qual, com sua perspicácia, a cena/signo aparece como paisagem para nós, não se trata de uma leitura que possa levar-nos à natureza das nossas escolhas de investigação. Mas, poderá direcionar-nos, essa foi minha impressão e intenção quanto à preferência em trazê-la a caminhos teórico-metodológicos que estarão ao longo deste trabalho e que nos estimulam a olhar para o nosso objeto não como algo fixo, acabado, como reflexo do real, mas que está em constante movimento, sofrendo transformações da cultura, do poder e também da história (HALL, 2002).

A escolha por trabalhar com a população negra no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe - PPGeo/UFS, decorreu dos primeiros momentos vivenciados no Programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica - PIBIC, durante o curso de Geografia da Universidade Federal da Paraíba-UFPB, no ano de 2008³, assim como da minha pesquisa de mestrado intitulada “Território e memória: a construção da territorialidade étnica da Comunidade quilombola Grilo, Paraíba”. (MARACAJÁ, 2013)⁴.

Costumo dizer que a universidade e o acesso à leitura fizeram-me perceber e estabelecer novos olhares sobre a situação e lugar em que se encontra atualmente a população negra na sociedade brasileira. Olhares que até mesmo corroboraram, de certo modo, em descobertas necessárias quanto à minha busca identitária. Semelhante sensação tratada por Guimarães Rosa que, em um determinado momento da vida, ao se olhar no espelho, não mais reconhece o que está sendo refletido, o que o induz a sensações várias: de afeto, dor, paixão, repulsa... Em outras palavras, foi como se, desse momento em diante, eu passasse a negar e não

³ Projeto intitulado “Trajetórias de exclusão, territorialidade em construção: verso e reverso do campesinato no estado da Paraíba – Brasil”, coordenado pela Prof.^a Dr.^a Maria de Fátima Ferreira Rodrigues.

⁴Link de acesso ao trabalho:

<http://www.geociencias.ufpb.br/posgrad/dissertacoes/maria_salome.pdf>. Acesso em novembro de 2015.

mais aceitar a condição que fora estabelecida para população negra e pobre na história social do Brasil, inclusive, a minha condição de mulher e de negra.

A condição colocada a mim como mulher negra me impunha marcas de quem eu deveria ser e para onde eu deveria ir. Rompi com esses paradigmas e fui além quando me permiti irromper com os parâmetros arquitetados para mim. Nisso, me vejo na história de Beatriz Nascimento que, ganha expressão na pesquisa de Ratts (2006), ao mostrá-la como símbolo de força e resistência.

Olho-me no espelho a partir dela, de Carolina de Jesus, de Conceição Evaristo (2014; 2017), de Djamila Ribeiro (2018) e de outras tantas.

Uma mulher negra que se torna pesquisadora e elabora um pensamento próprio nos parâmetros acadêmicos, inspirada da vida extra-muros da universidade como o fazia Beatriz Nascimento, rompe com esse processo de invisibilidade no espaço acadêmico. Uma mulher negra pesquisadora jamais é imperceptível no campus, mas talvez o seja nesse campo enquanto autora (RATTS, 2006, p. 29).

A minha inserção na universidade promoveu em mim desejos exitosos de voltar-me para as pesquisas sobre o negro. Momento que considero chave de combate a uma história de negação e de privação de direitos.

Posso dizer que nada foi fácil. O próprio ato de escrever talvez tenha sido o mais difícil, visto que não tive acesso à leitura nem a bibliotecas antes da minha inserção na universidade.

Venho da periferia da cidade de João Pessoa, capital da Paraíba, estado que apresenta as maiores taxas de homicídios de jovens negros no país, segundo os dados da Anistia Internacional no Brasil e do Mapa da Violência produzido por Waiselfisz (2012) sobre a cor da violência no Brasil, bem como o de 2015 (WASELFISZ, 2015), sobre os homicídios de mulheres no Brasil”, no qual se constata os assassinatos de mulheres negras sendo superior aos de mulheres brancas.

Aprendi a ler, ler no sentido de interpretar o mundo, as coisas, as desigualdades sociais, o racismo, o preconceito, fundamentalmente, no curso de Geografia, mas, sobretudo, na pesquisa e nos grupos de estudo com os quais me envolvi em todos os sentidos, profissionalmente e emocionalmente. Sobre o

racismo, (RATTS, 2006) é tratado de forma velada e ou mesmo como inexistente no Brasil, em distintos contextos.

Em meados do século XX, um grupo de pesquisadores e intelectuais brasileiros imprimiram críticas ao que eles chamaram de “o mito da Democracia Racial”. Negaram em diversos contextos e de diversas formas que o Brasil era um país no qual prevalecia um paraíso entre as raças (FERNANDES, 2007; BASTIDE e FERNANDES, 1955; NASCIMENTO, 2016).

No trabalho encomendado pela Organização das Nações Unidas (UNESCO), em 1951, os pesquisadores trouxeram novas constatações sobre a relação entre negros e brancos.

O projeto tinha como foco mostrar ao mundo, e levar o caso brasileiro como exemplo de “que pretos e brancos conviviam harmoniosamente, desfrutando iguais oportunidades de existência, sem nenhuma interferência” (NASCIMENTO, 2016, p. 48). Contudo, os resultados contradizem e desmascaram o cenário montado. Não só havia uma contradição da expressão, atribuindo-lhe o caráter de “mito” (da democracia racial), ou seja, uma pseudocracia, mas também, evidenciando que o caso em evidência da relação entre as diferentes “raças” que formavam a sociedade brasileira, se estabelecia como tensões abertas, conflitos e negação.

A realidade dos afro-brasileiros é aquela de suportar uma tão efetiva discriminação que, mesmo onde constituem a maioria da população, existem minorias econômica, cultural e nos negócios políticos. O estado da Bahia exhibe [...] essa situação do afro-brasileiro despossuído [...] ocupando os pardieiros do país (NASCIMENTO, 2016, p. 98-99).

Para Ratts (2006, p. 47), o racismo se manifesta como “uma sofisticada rede de pensamentos e ações”, ele “é multifacetado em sua existência”, assim como “é um fenômeno que merece análises e possibilidades de reação multidimensionais”.

Essas leituras e os constantes diálogos e debates com os colegas de pesquisa me fizeram perceber que somos frutos de uma sociedade hierarquizada, marcada por forças paralisantes e por uma “ideologia racial elaborada pela elite brasileira no fim do Século XIX e meados do Século XX” (MUNANGA, 2008, p. 13).

No entanto, foi preciso caminhar na contramão desse processo, assim como Beatriz Nascimento, removendo em mim ideologias e construindo outras tantas para

tantos outros e outras, haja vista a necessidade de hoje, como educadora e pesquisadora, “atingir as bases populares e convencê-las de que, sem adesão às novas propostas, serão sempre vítimas fáceis da classe dominante e de suas ideologias” (MUNANGA, 2008, p. 15).

Tendo em vista essas argumentações, de ordem pessoal e teórica, minha condição de mulher, negra e pesquisadora me deu a possibilidade de querer interpretar essas histórias - de resistências e de violências - que, embora em sua particularidade não seja minha, do ponto de vista geral, aproxima-se da minha e me faz parceira quanto ao interesse em divulgá-la e interpretá-la no contexto geral em que ela se insere.

Recentemente, no âmbito das Ciências Humanas e Sociais, tem surgido uma diversidade de pesquisas que nos indicam novos rumos da “história social da escravidão e da pós-emancipação nas Américas”, contribuindo no sentido de destacar o papel dos negros escravos e libertos na história do Brasil, não mais como figurantes, mas como protagonistas da sua própria história, “da história agrária, história do trabalho e história dos movimentos sociais no Brasil” (GOMES, 2006, p. 307).

Essas pesquisas, sobretudo historiográficas acerca da escravidão nos anos de 1980 emergem trazendo uma variedade de temas viabilizando a “identificação de novas categorias sociais”, as quais têm recuperado “as vivências, os significados, as estratégias e a lógica das ações de mulheres e homens escravizados no cotidiano, assim como se destacam também as diversas formas de resistência escrava, que vão além do conflito direto contra o sistema” (ROCHA, 2007, p. 23).

Na Paraíba, a resistência da população negra frente às crueldades da escravidão, às perseguições e aos maus-tratos, em diversos contextos e de várias formas, que formaram territórios de resistência e de vivência – como os quilombos –, têm sido recentemente recuperada com olhares mais críticos, inclusive na ciência geográfica, sobremaneira, numa abordagem cultural. É nessa perspectiva que nossa análise se insere.

Realizamos um estudo também recuperando a vivência, os significados, o cotidiano, as redes sociais, redes políticas e as estratégias de mobilidade, de permanências, enfatizando como os territórios e as territorialidades das

comunidades quilombolas na Paraíba estão sendo apropriados, material e imaterialmente pelos quilombolas, com os quais estamos trabalhando.

A hipótese que levantamos é a de que as redes estabelecidas pelas comunidades quilombolas possibilitam territorialidades multidimensionais, notadamente pelas dimensões de pertença material e simbólica projetadas sobre o território de uso tradicional.

A fenomenologia nos auxiliou nessa proposição, “não no sentido de fornecer explicação ou justificativa de por que ele [ela] é como é”, mas de olhar para o nosso objeto de investigação num jogo que corresponde também a “nossa existência no mundo, nossos vários modos de ser-no-mundo, o que precede nossa reflexão e teorização conscientes” (MATTHEWS, 2011, p. 32, grifo nosso).

Foi considerando tais questões e na busca de entender o processo de resistência e identidade cultural, territorial, social e política das comunidades quilombolas, que nos lançamos na perspectiva de contribuir para a análise do tema, no âmbito das ciências humanas e sociais, sobretudo, na Geografia, que tem avançado nessa perspectiva, dialogando nos espaços institucionais de ensino, pesquisa e extensão, com uma abordagem socioespacial, onde se incluem as dimensões econômicas e as culturais.

Os objetivos a seguir nos possibilitaram trilhar caminhos teórico-metodológicos oferecendo os subsídios as nossas conjecturas de tese.

Analisar as dinâmicas e as tramas territoriais de Pedra D'Água, localizada no município de Ingá, na Mesorregião do Agreste Paraibano, enfatizando como os territórios e as territorialidades são apropriados.

a) Específicos

- ✓ Investigar a ascendência histórica e os referenciais multidimensionais entre os territórios das comunidades quilombolas Pedra D'Água, Matão, Grilo e Matias.
- ✓ Investigar as conectividades e os saberes simbólicos e identitários das comunidades quilombolas;

- ✓ Investigar o processo de identificação dos territórios quilombolas na Paraíba, tomando por base os dados fornecidos por órgãos oficiais, como a FCP⁵, SEPPIR⁶ e o INCRA⁷-PB;
- ✓ Identificar o modo de vida ligado às questões de ordem simbólica e cultural das comunidades quilombolas que estão alicerçadas nas formas de uso do território;
- ✓ Mapear as redes com vistas a identificar as estratégias de resistências que decorrem de solidariedades, sociabilidades de Pedra D'Água;
- ✓ Identificar as relações de parentesco que marcam a identidade quilombola e suas representações no território.

A tese foi dividida em quatro (4) capítulos. No Capítulo 1, intitulado “Tecendo os caminhos da pesquisa”, discutimos as matrizes teórico-metodológicas que nos possibilitaram entender a construção dos territórios e territorialidades das comunidades negras/quilombolas na Paraíba.

Nesse capítulo, abordou-se os caminhos, os percalços e os limites das investigações que se pautaram na análise da pesquisa qualitativa. Estão traçadas as nuances da preparação de ida a campo, a qual se fez de encontros, reencontros e, às vezes, desencontros com o objeto de análise, com a teoria inacabada e, ou, de toda uma especificidade de circunstâncias e elementos que fazem do sujeito querer desistir antes mesmo de embarcar nesse universo. Desse modo, cabe a reflexão posta por autores que fundamentam o nosso pensar sobre o campo, em diálogo com geógrafos, antropólogos, sociólogos, historiadores, tais como Paul Claval, Cliford Geertz, Roberto Cardoso de Oliveira, Maria Augusta M. Vargas, Maria Geralda de Almeida, Maria de Fátima F. Rodrigues e Amanda C.N Marques.

Ainda no capítulo 1, se faz presente a importância do debate interdisciplinar, razão por que partimos das reflexões postas por Santos (2010), Silva (2009), Claval (2011). Gomes (2009), entre outros. Fundamentamo-nos ainda em autores que tratam o trabalho de campo como um laboratório, articulando a teoria e a observação em torno do objeto, tais como: Serpa (2009), Claval (2011), Marques

⁵ Fundação Cultural Palmares.

⁶ Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

⁷ Instituto de Colonização e Reforma Agrária.

(2009; 2015), Rodrigues (2011), entre outros. Além dos mais, abordou-se a importância do uso da técnica qualitativa, tomando como referência o valor da memória e das lembranças na construção das relações materiais e imateriais dos territórios. A pesquisa qualitativa, para a qual leitura de Queiroz (2008) e Duarte (2002) foram fundamentais e embasaram o procedimento.

No Capítulo 2, “A família dela é quase toda Grilo e Matão: as redes e os referenciais de Pedra D’Água”, direcionamos o olhar para a comunidade de Pedra D’Água enquanto núcleo central das redes, especificamente trabalhando as redes de parentesco entre essa e as comunidades Grilo, Matão e Matias, tomando como referência Manoel Paulo Grande e a memória ancestral.

Nesse mesmo capítulo, fomos levadas a tratar sobre a associação entre o movimento do Quebra-Quilos, ocorrido na Parahyba, entre os anos de 1874-1875. Os registros mostram a convergências de lugares territorializados por esse movimento e as áreas onde hoje estão abrigadas algumas comunidades quilombolas, particularmente Pedra D’Água, conforme já registramos, devido a participação no movimento do ancestral comum e do qual os quilombolas afirmam descender: Manoel Paulo Grande.

Ainda nesse capítulo, buscamos trazer ao debate autores que dialogam com a categoria território, territorialidade, as quais forneceram sustentação a nossa pesquisa. É no território onde se articulam as relações de poder, bem como onde são delineadas as relações sociais de ordem estritamente simbólica, identitária e cultural. Nosso interesse foi ressaltar as abordagens de Raffestin (1993) Bonnemaison (2002), Almeida (2008), Haesbaert (2008; 2013; 2016), Rodrigues (2007; 2011), Almeida et. al (2011); Vargas et. al (2015), Silva (2015), Marques (2009; 2015) entre outros, ao discutirem sobre o uso e a apropriação material e imaterial dos territórios e territorialidades.

No capítulo 3, “Por entre as serras moram as gentes: vivências e expressões das territorialidades no quilombo Pedra D’Água”, abordamos os modos de vivências e as experiências dos entrevistados nas suas multidimensionalidades alicerçadas nas formas de uso da terra e do território de Pedra D’Água.

Veremos que a interpretação do campo exigiu que pudéssemos vivenciar o cotidiano nas áreas de estudo, particularmente no território de Pedra D’Água.

Optamos em escrever algo mais descritivo, perceptivo e denso do lugar nesse capítulo, estimulada nas literaturas que tratam sobre o fazer (etno)geo(gráfico) e, por isso, assim como em todos os outros capítulos, daremos a voz aos sujeitos a partir dos seus relatos de vida.

Já no último capítulo (Capítulo 4), cujo título é: “E assim vai espaiando no Rio de Janeiro, e não é mole não! tem mais gente daqui lá que de lá aqui: territorialidades, mobilidade e permanências de Pedra D’Água”, abordaremos as redes externas de Pedra D’Água, especificamente sobre os processos de mobilidade e de permanência, nele, refletimos que tais processos promovem redes de articulação de manutenção do território ancestral, sobretudo ao fazerem do Rio de Janeiro uma rede de financeirização. Veremos ainda que a rede se estabelece como um elemento fortalecedor das estratégias de reprodução do e no território. Desse modo, a partir da leitura de Bonnemaïson (2002) a territorialidade está ligada, conectada no enraizamento e nas viagens.

CAPÍTULO 1
**NARRATIVAS SOBRE OS CAMINHOS DA PESQUISA: “EU SOU NASCIDO
E CRIADO AQUI DENTRO, ISSO AQUI É HERANÇA”**

CAPÍTULO 1 – NARRATIVAS SOBRE OS CAMINHOS DA PESQUISA: “EU SOU NASCIDO E CRIADO AQUI DENTRO, ISSO AQUI É HERANÇA”

O trilhar em uma pesquisa acadêmica, seja ela na graduação ou na pós-graduação, traz muitas vezes a nós, autores, receios dos rumos que elas podem tomar no decorrer do ato investigativo: - da não efetivação dos objetivos; - aos perigos de um procedimento mal sucedido; - das escolhas teóricas não darem conta de responder determinadas questões da pesquisa, à ética que deve ser adotada em torno dos resultados, além do receio da não concretização, propriamente dita, da investigação; enfim, uma série de pessimismos que são frutos das inquietações e das escolhas, muitas vezes, de uma vida.

Não há como encontrar esse “caminho”, que resulta de um esforço tremendo, sem que sejam delimitados os procedimentos teórico-metodológicos que respondam às nossas proposições de pesquisa. No nosso ponto de vista, esse é o elemento instigante na elaboração do trabalho, pois permite ir além do universo ao nosso redor.

Nos escritos desta tese constam incertezas e é isso que permite ao pesquisador não se fixar apenas naquilo que pode ser tocado, apalpado, elementos próximos, ao nosso alcance. As leituras de mundo estão carregadas de imaginações, representações, imperfeições e, manter essas escolhas significa dizer que estamos buscando as especificidades do mundo, dos sujeitos e das coisas, da relevância da temática na atual realidade político-social dos povos e comunidades tradicionais⁸.

Depreendido esse fato, deter-nos-emos neste Capítulo de Tese, a discutir os caminhos, os percalços e os limites das investigações que se pautam na análise da pesquisa qualitativa.

⁸ Para fins analíticos, optamos pelo entendimento da categoria povos e comunidades a partir da leitura de Almeida (2008) ao traçar uma série de características que delineia as demandas do presente de algumas categorias sociais, como seringueiros, quebradeiras de coco babaçu, quilombolas, ribeirinhos, castanheiros e pescadores, entre outras. Portanto, o sentido de povos e comunidades tradicionais está ligada ao fator “identitário e todos os outros fatores a ele subjacentes”, os quais “levam as pessoas a se agruparem sob uma mesma expressão coletiva, a declararem seu pertencimento a um povo ou a um grupo, a afirmarem uma territorialidade específica e a encaminharem organizadamente demandas face ao Estado, exigindo o reconhecimento de suas formas intrínsecas de acesso à terra”. (ALMEIDA, 2008, p. 30).

Narramos, portanto as nuances da preparação de ida a campo, as quais se fizeram de encontros, reencontros e, às vezes, de desencontros com o objeto de análise, com a teoria inacabada e/ou de toda uma especificidade de circunstâncias e elementos que fazem o sujeito querer desistir antes mesmo de embarcar nesse universo. Desse modo, cabe a reflexão posta por autores que fundamentam o nosso pensar sobre o campo, em diálogo com geógrafos, antropólogos, sociólogos, historiadores, tais como Paul Claval, Clifford Geertz, Roberto Cardoso de Oliveira, Maria Augusta M. Vargas, Amanda C. N. Marques, Maria de Fátima Ferreira Rodrigues e Maria Geralda de Almeida.

O trabalho acadêmico alinhado algumas vezes à própria vaidade que esse mundo provoca, oferta uma série de contradições acerca dos rumos da nossa atuação no campo e para o campo. Propor algo novo numa ciência é a grande frustração do pesquisador na atualidade, já que se impõe muito na ideia do penso, logo já existe - roubando e alterando o princípio da certeza do celebre Descartes. Isso ocorre em virtude da existência de um número grandioso de estudos científicos que abordam sobre tudo, alguns até falam sobre o nada. Mas até o nada tem um sentido nesse caminho.

Nesse sentido, na atualidade, não poderemos mais pensar em pesquisa inédita e a vontade de elaborar teorias acabadas pode dar lugar a frustrações, e, muitas vezes, há a possibilidade de o pesquisador de deparar com algo já dito, estudado, percebido, mesmo sendo visto por lugares e olhares dessemelhantes. O sentimento do não alcançando dá direcionamentos a outras sensações, inclusive para a tentativa de se caminhar por outros lugares/olhares/abordagens.

Confesso que o começo não foi fácil, talvez seja para os hipócritas, que da sua certeza de ser o exímio de todas as coisas, se joga num abismo de verdades absolutas. E não é o que desejamos.

Mas o “nada sei” também pode dá outra dimensão à pesquisa, sobretudo, de se transmutar na estratégia dos caminhos malfeitos e as justificativas das falhas, das escolhas equivocadas. Ao mesmo tempo, o “nada sei” dá lugar à superação numa busca pelo desconhecido - aquilo que nos prende, que nos salta aos olhos e que nos alimenta, no sentido metafórico.

Dito isto, a concepção fenomenológica tem nos fornecido o suporte teórico na construção dos procedimentos metodológicos, especialmente na perspectiva de inquietações, marcando a fronteira que especifica os lugares do eu e do outro. Nisso, voltamos a retomar a discussão do espelho que iniciamos na parte introdutória desta tese: qual o sentido do espelho nas práticas cotidianas? O que ele reflete é o “mundo real” de quem escreve ou do outro? Como os espelhos do outro (a vivência) e o que é refletido dele, poderá nos direcionar à realidade? (se é que é na realidade ou no plano do visível que buscamos as nossas hipóteses de tese).

São questões eminentemente confusas, mas elas têm todo um sentido ao nos depararmos com a riqueza do campo que marcou esses anos de pesquisa na Paraíba, tendo em vista que todo real comporta uma representação e leitura do mundo de e para alguém e isso nos remete a indagações de como construir um discurso de ciência nesse contexto.

Vamos descobrindo, por meio das pesquisas documentais e bibliográficas fundamentadas nos diálogos com os homens e as mulheres que fizeram parte desse estudo, tomando por referência os trabalhos de campo, os mecanismos que nos provocam a pensar num mundo real traçado por subjetividades de práticas sociais, culturais e simbólicas.

Em se tratando da escala geográfica e da temática abordada nessa tese, o caminho até chegar a essa ocasião, com idas e vindas, resultou num misto de sensações. Desse modo, faremos uma narrativa dos trabalhos de campo na tentativa de evidenciar, com os primeiros contatos, a importância de se mostrar ao leitor e pesquisadores de temas afins, o valor desse aprendizado na construção do conhecimento geográfico.

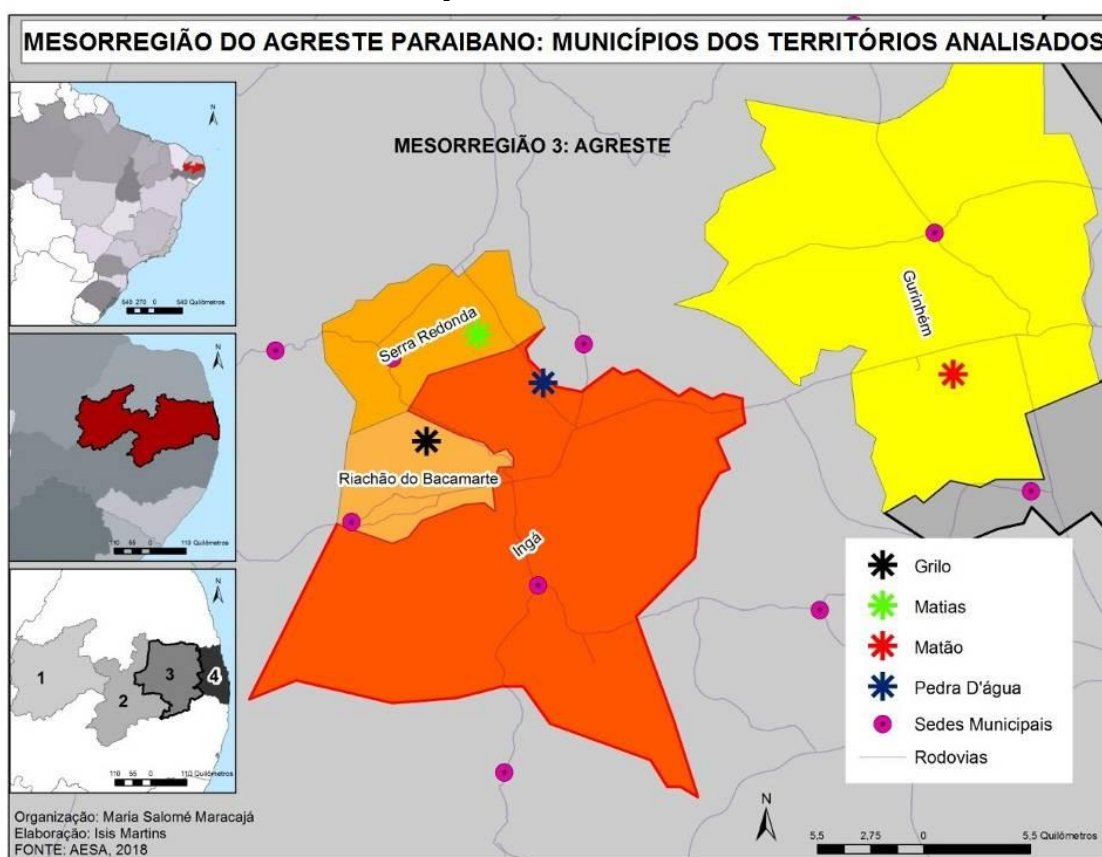
Nessa passagem, descrevendo os procedimentos de coleta, nos pautamos no registro e no conhecimento Etnogeográfico do campo da pesquisa (CLAVALL, 1999), com a finalidade de interpretar as multiescalaridades do espaço e do tempo da Comunidade Pedra D'Água, sem isolá-la do contexto geral das comunidades na Paraíba e do Brasil.

Cumpramos ressaltar que o *lôcus* de estudo se estabeleceu, durante os quatro anos de pesquisa, em quatro territórios quilombolas, mas o nosso recorte de análise partiu da comunidade Pedra D'Água. Pensando ser possível tal situação dialogamos

com Geertz (2008) na sua abordagem interpretativa da cultura e sobre a qual salienta ser possível “estudar diferentes coisas em diferentes locais, e algumas coisas — por exemplo [...] podem ser melhor estudadas em localidades isoladas. Isso não faz do lugar o que você está estudando”.

Sendo assim, Pedra D’Água compõe o nosso recorte de pesquisa, apresentando-se como núcleo comum às comunidades quilombolas que estão localizadas na Mesorregião do Agreste, são elas: Comunidade Quilombola Matão, Comunidade Quilombola Grilo, Comunidade Quilombola Sítio Matias⁹.

MAPA 1: LOCALIZAÇÃO DOS MUNICÍPIOS ANALISADOS



Fonte: AESA, 2018. (Elaborado por Isis Martins e organização da autora).

A escolha por trabalhar com as comunidades descritas decorre do fato de termos percebido, nas pesquisas documentais e de campo, que havia certa conexão

⁹ Quanto à escolha do recorte de pesquisa, Pedra D’Água se estabelecendo como núcleo das relações com as comunidades Grilo, Matão e Matias, serão melhor respondidas ainda neste Capítulo 1 desta Tese.

entre elas, inclusive intensas evidências de relações de parentesco, além de modo de viver dos e entre os indivíduos, com evidências de sociabilidades e solidariedades mútuas.

Nesse cenário, interpretamos essas particularidades como redes, as quais possibilitam, além dos processos de comunicação e informação, mediações em termos espaciais numa perspectiva simbólica e também política quando se trata das pautas de reivindicações da demarcação do território, como veremos.

O último recorte corresponde a cinco ocasiões em que presenciamos o diálogo entre as quatro comunidades: etapa da imissão de posse do INCRA das áreas que estavam em litígio do território Grilo, em março de 2016; reunião do comitê de povos e populações tradicionais do território vale do Paraíba, em agosto de 2016, no qual estive como convidada a participar como facilitadora da oficina; reunião realizada no território Matão, para discutir a formação de um núcleo das comunidades quilombolas da Paraíba; e, por último, festa da consciência negra no Matão e em Pedra D'Água, ambas no mês de novembro de 2017.

Estar presente nessas ocasiões foi importante para termos uma visão mais abrangente das redes políticas que se estabelecem entre os territórios investigados. Isso está expresso nos documentos e nas falas dos moradores.

Foi importante levar em consideração as pontes que eles constroem para resistir e permanecerem na terra. Além disso, foi significativo olhar para outros movimentos que aconteceram e que ainda acontecem entre as 4 comunidades¹⁰.

Por exemplo, Claval (1999) propõe um quadro bastante elucidativo de se pensar o estudo das etnogeografias a fim de facilitar a interpretação da relação entre os homens e o mundo (território, lugar, espaço, região...). O primeiro, valor, que é “identificar as representações do mundo do domínio que se pretende estudar”, está relacionado aos movimentos, circulação e a redes instituídas; o segundo diz respeito “as relações dos homens com o meio”, com atenção para as divindades, as entidades, recursos e apropriação; o terceiro compreende “o homem e suas relações com outros homens”: a vida social, com destaque para a concepção do sujeito, as

¹⁰ Ressalte-se o quão valiosa foi a leitura de referenciais sobre as áreas de estudo, com destaque para os trabalhos de Lima (1992), Medeiros (2012), Oliveira Junior (2015), Nascimento (2009), sobre Pedra D'Água; Amaral (2011), Batista (2009) e Maracajá (2013), trabalhos que tratam sobre o Grilo; Silva (2011) sobre Matias; Souza (2012) e Grünwald (2009), pesquisa acerca do Matão.

forças que operam na sua vida e em sociedade/grupo, além dos códigos sociais - moral, ético, regras, contatos simbólicos, etc.

Acolhemos essa leitura porque tais direcionamentos possibilitam mecanismos de uma análise interpretativa que, a) reconstitui primeiramente a “percepção que os homens têm do mundo”; b) “aprofunda aquilo que pode explorar”; e c) termina “nos valores que norteiam sua ação”.

Sentimos a necessidade de ir buscar noutras leituras os estabelecimentos dessas ocorrências. Dai, não podemos negar a riqueza da etnografia (OLIVEIRA, 2000), de domínio da Antropologia, sobretudo, de cunho “participante”, mas que se demonstrou como suporte importante para observação dos territórios quilombolas em questão.

Geertz (2008) afirma que o trabalho do etnógrafo é inscrever o discurso social, ou seja, “ele o anota”. A ação de anotar ou de inscrever o que foi dito pelo ator (quero dizer interlocutor) transforma o discurso social (a narrativa) “de acontecimento passado, que existe apenas em seu próprio momento de ocorrência, em um relato, que existe em sua inscrição e que pode ser consultado novamente”.

Traçamos a nossa leitura de cultura a partir dos conjuntos de fenômenos geográficos, mas recorremos a Geertz (2008) quando esse autor reflete acerca da teoria cultural, pautando-se nas ideias de Max Weber para afirmar que a cultura se estabelece enquanto teias de significados tecidas pelo homem e nas quais ele está ligado, “amarrado”.

Mais uma vez chamamos atenção para a leitura do autor em virtude dele traçar uma análise de uma ciência que se paute nessas teias, buscando uma observação “interpretativa, a procura de significados”. (GEERTZ, 2008, p. 04)

se você quer compreender o que é a ciência, você deve olhar, em primeiro lugar, não para as suas teorias ou as suas descobertas, e certamente não para o que seus apologistas dizem sobre ela; você deve ver o que os praticantes da ciência fazem [...] o que os praticantes fazem é a etnografia.

Nas práticas etnográficas, não basta “estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante”. O que define o empreendimento “é o tipo de esforço

intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma ‘descrição densa’” (GEERTZ, 2008, p. 04).

Esse autor consagra a reflexão que nos faz desconfiar da simples aparência e nos convida a refletir sobre questões muitas vezes corriqueiras, como uma mera piscadela ou uma “incursão fracassada aos carneiros”, que, por si só, nada expressam, mas que, no seio do grupo social no qual se passam as duas ações, elas se apresentam como um sinal da cultura do grupo.

Quando chamamos a atenção para situações corriqueiras é que muitas vezes um desviar de olhar, um aceno com o chapéu, uma falta de aperto de mão, um não convite para entrar em algum lugar, pode ter diversos sentidos e significados importantes para o indivíduo e para o coletivo/ grupo - O que “está sendo transmitido com a sua ocorrência e através da sua agência, seja ela um ridículo ou um desafio, uma ironia ou uma zanga, um deboche ou um orgulho” tem fundamento (GEERTZ, 2008, p. 08).

O que será fixado pela escrita não é o acontecimento propriamente dito, mas o que foi narrado, dito. “Resumindo, o que escrevemos é o *noema* (‘pensamento’, ‘conteúdo’, ‘substância’) do falar. É o significado do acontecimento de falar, não o acontecimento como acontecimento”.

É preciso salientar que a Geografia, especialmente a partir da década de 1970, se voltou a olhar para as práticas tradicionais dos povos, e buscou, na leitura dos trabalhos etnológicos, caminhos para compreender o espaço dos homens.

O campo de curiosidade etnogeográfica foi crescendo pouco a pouco. Lendo-se trabalhos etnológicos, os geógrafos descobriram a importância das ideias que os povos primitivos tinham de seu meio ambiente, suas estruturas sociais ou de suas relações com outros mundos. (CLAVAL, 1999, p. 01).

Tais escolhas nos deram subsídios ao entendimento da natureza do campo e como algumas circunstâncias podiam ser interpretadas e descritas no nosso trabalho sem que elas ficassem como segundo plano da tese. Logo, os significativos resultados expressos ao longo dos escritos têm o seu valor, seja para a pesquisadora e/ou para as pessoas com as quais dialogamos, seja para a compreensão dos elementos geográficos resultantes das territorialidades.

A interpretação demanda informação e revela, em seu cerne, sutilezas que nos fazem recorrer à descrição densa, pautada nas concepções de Geertz (2008) da vivência dos territórios quilombolas, por exemplo, a partir da qual foi possível fazer uma leitura interpretativa das territorialidades e dos referenciais simbólicos (desde a materialização da história no território, às crenças e as cosmologias dos quilombolas), das redes e das conexões estabelecidas entre eles e os outros.

Ressalta-se que, além dos nossos registros pessoais em caderneta com observações e a percepção das fases em campo, encontramos muitas narrativas dos interlocutores e o entrecruzamento desses elementos resultou em uma troca de conhecimento, como veremos ao longo do texto, e que foi primoroso para o nosso trabalho.

Entramos nas casas, compartilhamos juntos, dormimos nos mesmos espaços. Essa experiência nos deu base para guiar-nos por uma perspectiva teórica dando ênfase à dimensão cultural do território, apesar de reconhecer a existência de outras concepções e abordagens dessa categoria. Entretanto, a que melhor respondeu à problemática da pesquisa foi a dimensão cultural, tendo em vista o fato de os territórios investigados terem como particularidade as relações de parentesco e a questão étnico-racial, que se manifesta no corpo como uma marca identitária construída na relação com os de fora e os de dentro da comunidade, assim como com os de sua etnia e com os brancos, numa relação historicamente construída de forma assimétrica (MARQUES, 2015; CLAVAL, 2011; LIMA, 1992; BONNEMAISON, 2002).

Assim, através das leituras realizadas, destacamos as diversas perspectivas teóricas dos estudos dos elementos culturais na Geografia, que têm contribuído ao longo de sua história para as análises espaciais, desde os estudos da cultura como um processo que contribui para modificar a paisagem material, até as análises sobre a construção social de identidades.

Segundo McDowell (1996, p.159), a Geografia cultural é, atualmente, uma das áreas mais interessantes do trabalho geográfico, pois abrange:

[...] desde as análises de objetos do cotidiano, representação da natureza na arte e em filmes até estudos do significado das paisagens e a construção social de identidades baseadas em lugares, ela cobre numerosas questões. Seu foco inclui a

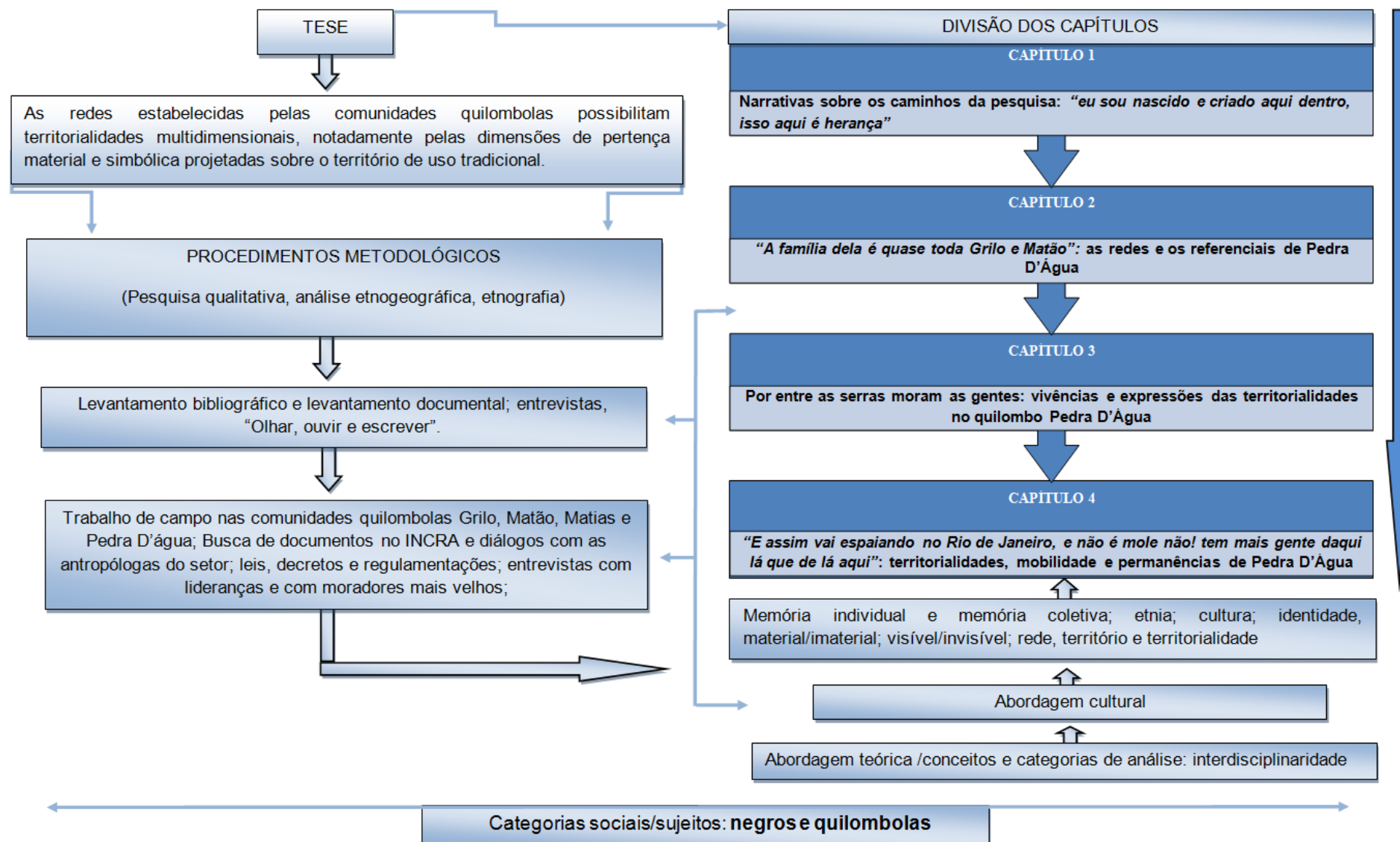
investigação da cultura material, costumes sociais e significados simbólicos, abordados a partir de uma série de perspectivas teóricas.

A construção do universo da pesquisa transcorreu por diversas fases e atendiam a diferentes finalidades, por isso, foi preciso seguir com certa acuidade os direcionamentos teórico-metodológicos. As etapas de **aferição dos dados** e a escolha dos instrumentos de coleta), possibilitou **averiguar** a viabilidade e o sentido da pesquisa, e **confrontar** os resultados da junção das duas primeiras fases, que se estabeleceram como uma demanda necessária para apreender a densidade/profundidade/seriedade e clareza da nossa pesquisa.

Considerando as pesquisas documentais e bibliográficas, os trabalhos de campo e os conceitos que foram empregados na tese, partimos do pressuposto de que ela se apresenta como uma contribuição para o desvelamento da trajetória histórica e geográfica das comunidades negras na Paraíba.

A seguir, apresentamos um resumo - Ilustração 01 - de como construímos nosso trabalho final.

ORGANOGRAMA 1 - ORGANIZAÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA DA TESE.



Dividiremos esse capítulo nos seguintes tópicos: 1.1 Entrelaçando rumos: a leitura e o encontro com o campo; 1.2 Experiência com a abordagem qualitativa: limites e desafios; 1.3 Pesquisa exploratória: ponto de partida e o pensar nas estratégias; e, por fim, 1.4 O encontro com Pedra D'Água e a definição do recorte espacial.

1.1 Entrelaçando rumos: a leitura e o encontro com o campo

Nos últimos quatro anos (2014 a 2018) de investigação e construção da tese, os estágios de reflexão e os retrocessos em torno dos caminhos percorridos foram inevitáveis. Até mesmo devido à distância entre o lugar que vivo hoje¹¹ e a localização das áreas com as quais estamos traçando os encontros com as hipóteses da tese, na Paraíba.

Quando fomos a campo pela primeira vez na pesquisa de tese, em julho de 2015, não tínhamos demarcado o recorte espacial da pesquisa¹². A investigação no período ainda estava crua / bruta e muito ampla. Até a possibilidade de se estudar a resistência das comunidades quilombolas na Paraíba como todo fora cogitada. Contudo, em se tratando do tempo e da logística, isso seria impossível.

Mas, naquele período do trabalho de campo, via-nos em cinco territórios quilombolas localizados em cinco municípios da Paraíba. Trata-se de duas Mesorregiões, a da Mata e a do Agreste Paraibano, e cada uma delas com histórias de ocupação territorial e formação diferentes, mas que perpassam pelas mesmas trajetórias de resistência no que tange à luta pela terra e pelo território dos movimentos sociais, dos indígenas, dos negros e hoje dos territórios quilombolas.

Os territórios mencionados estão descritos a seguir: 1) Comunidade Ipiranga (município do Conde – localizado próximo a capital João Pessoa), 2) Comunidade Matão (Localizada no município de Gurinhém), 3) Comunidade Matias (situada no município de Serra Redonda), 4) Comunidade Grilo (localizada no município

¹¹ Estou no Oeste do Pará, Santarém, que fica, aproximadamente, a 3000 km de distância do meu campo de pesquisa, a Paraíba.

¹² Aqui nos referimos aos trabalhos de campo da pesquisa de doutorado. Acreditamos que, para a pesquisadora, o olhar para as comunidades em foco é muito anterior a essa ocasião, bem como as relações extrapolam os dias em que estava propriamente no campo, tendo em vista a pesquisa de dissertação da pesquisadora (MARACAJÁ, 2013), na qual houve estreitamento entre a pesquisadora e membros da comunidade.

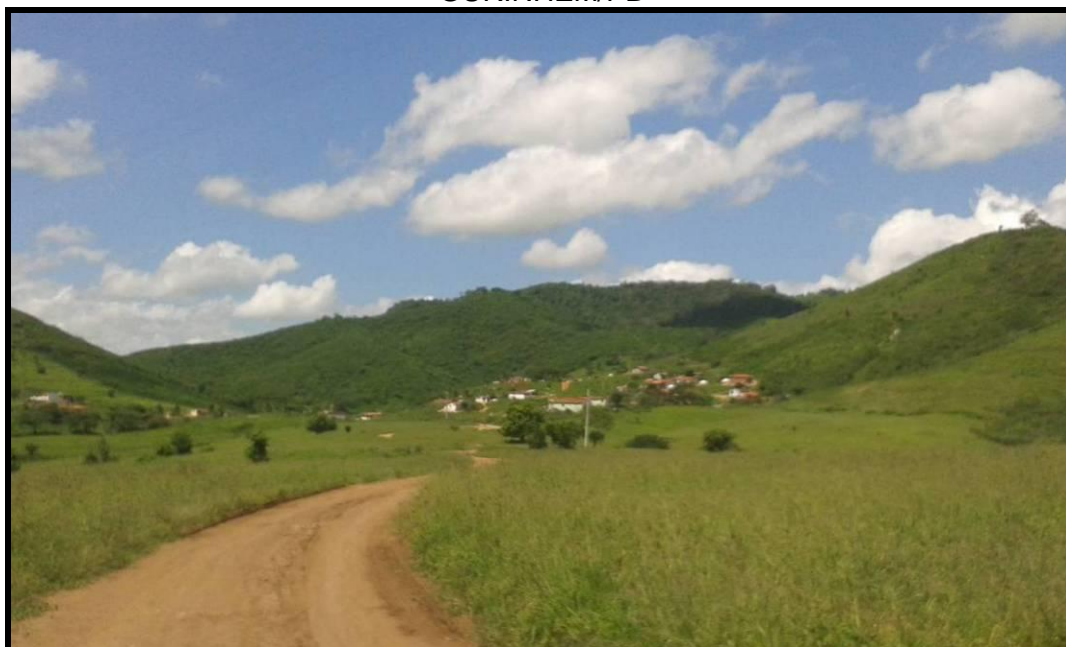
Riachão do Bacamarte) e 5) Comunidade Pedra D'Água (localizada no município de Ingá).

FOTOGRAFIA 1 – ENTRADA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA IPIRANGA - MUNICÍPIO DO CONDE/PB



Fonte: Carlos Joseph (2015).

FOTOGRAFIA 2: MORADIAS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA MATÃO- MUNICÍPIO DE GURINHÉM/PB



Fonte: Registro da autora (2015).

FOTOGRAFIAS 3 e 4: MORADIAS DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS, RESPECTIVAMENTE, MATIAS - MUNICÍPIO DE SERRA REDONDA/PB, E PEDRA D'ÁGUA - MUNICÍPIO DE INGÁ/PB



Fonte: Registro da autora (2015).

FOTOGRAFIA 5: MORADIAS DO BAIXO GRILO, LOCALIDADE QUE FAZ PARTE DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA GRILO - MUNICÍPIO RIACHÃO DO BACAMARTE/PB



Fonte: Registro da autora (2015).

Ao longo da investigação estávamos determinadas a conhecer as sutilezas dos lugares e dos homens e das mulheres que fazem parte desse universo.

E, assim, fomos experimentando¹³, lendo as “experenciações”, o modo de vida, referindo-nos “mais diretamente a uma maneira ou forma de vida” (MAIA, 2001, p. 73)¹⁴, tendo consciência dos lugares percorridos, no intuito de descobrir situações com as quais pudéssemos alcançar e traçar as particularidades e as similitudes entre elas e, nesse sentido, fomos tecendo as histórias e as memórias que, ao longo desses anos, foram compartilhadas conosco.

Tínhamos consciência do valor do campo, o qual era concebido como nosso laboratório, onde exercitávamos múltiplas possibilidades de articulação e correlação entre os fenômenos de diferentes dimensões, na busca por romper com a prisão de uma pesquisa pautada apenas na materialidade/objetividade do mundo. Como sugere Bourdieu (2004, p. 42) evitando [...] “as aparências da cientificidade”; contradizendo “mesmo as normas em vigor e desafiando “os critérios correntes do rigor científico”.

Não recusamos os princípios das teorias científicas, teorias são importantes e sem elas não estaríamos aqui, apenas nos enveredamos por circunstâncias pautadas nos estudos sobre a organização, os fundamentos simbólicos dos lugares e o vivido dos grupos sociais.

Tais circunstâncias norteavam as análises dos grandes clássicos da ciência geográfica, perderam sua importância com o olhar para as práticas de uma ciência exata, desde o final do Século XVIII, quando houve o fortalecimento de uma ciência positiva (ALMEIDA, 2009; CLAVAL, 2011).

Mas a Geografia dos últimos anos, especialmente entre os geógrafos da abordagem cultural, tem olhado para a paisagem buscando outros elementos, e, nisso, encontrou “uma multidão de traços que falam do trabalho dos homens e da vida social” (CLAVAL, 2011, p. 67). Temos nos debruçado sobre a perspectiva posta

¹³ Sendo usado em contraposição ao positivismo do século XIX. O termo “experimentando” diz respeito às sensações, à medida que se vivia o momento e que se descobria caminhos.

¹⁴ Maia (2001, p. 83) faz uso de vários autores da ciência geográfica como Vidal de La blache, Max Sorre, Jean Brunhes, Max Derruau, e outros mais contemporâneos, como Claval, por exemplo, possibilitando que tenhamos uma visão mais geral dos debates acerca das noções *gênero de vida* ou *modo de vida* que, durante longos anos, deixaram de ocupar a agenda, melhor dizendo, “o centro das discussões” da ciência geográfica. Aqui não se trata de evocar a noção teórica conceitual de modo de vida, ou fazer referência aos significados usados pelos geógrafos no século XIX. Para a autora, esses estudiosos “ao falarem de gênero de vida, estão sempre referindo-se aos ‘hábitos próprios a um lugar’ ou ‘aos costumes de uma comunidade’”.

por este e outros autores da Geografia e de outras áreas do conhecimento, numa tentativa de se romper com uma visão de mundo a partir de um único viés.

Com isso, produzimos um esquema de como foi conduzido o arcabouço teórico-metodológico norteador dessa tese, desde quem escreve (o pesquisador), em quem se baseia (a teoria/ teóricos) e no que se baseia (a prática/o campo/os sujeitos sociais), conforme projetamos no diagrama 1.

DIAGRAMA 1 - CONCEPÇÃO ADOTADA NA PESQUISA DE TESE – ENTRELACAMENTO DE SABERES: NÓS, ELES E A GEOGRAFIA



Fonte: Da autora (2015).

O diagrama em destaque revela a nossa visão que resulta dos princípios da interdisciplinaridade e de um ver o mundo, destituído de objetividades, ver um mundo com valores e sonhos. A leitura de cultura aqui se revela como algo operante e que se manifesta na produção e na organização do território.

Na junção de saberes, fomos lendo e interpretando as formas de conceber o mundo, nossas e dos sujeitos. Uma leitura de ciência que se efetiva no pensamento e no saber plural, ciência construída e pensada como ciência resultante da partilha e interação de conhecimentos (BOURDIEU 2001; 2004; SANTOS, 2010; ALMEIDA e VARGAS, 2011; CLAVAL, 2011; MATTHEWS, 2011).

No andamento do processo de pesquisa, houve situações de distanciamento da teoria, isso foi preocupante, havia uma ausência dos conceitos e das teorias geográficas no olhar sobre nosso objeto. O que fazer ou como proceder sem a relação do campo com a teoria? Um trabalho acadêmico tem a autonomia de pensar o objeto/campo sem o aporte da teoria que lhe fornece sustentação?

Foi preciosa a contribuição que os autores mencionados trazem a respeito de estarmos atentos às sutilezas, o oculto, principalmente, esforçando-se a não desprezar os efeitos que uma pesquisa qualitativa pode conceder. O aporte teórico nos autores foi importante porque acreditamos serem possíveis, no andamento da tese, os subterfúgios, os desvios, bem como os retornos, as prisões às teorias e aos conceitos.

Apesar de fazermos uso do pensamento de Matthews (2011) ao dizer que é preciso “retornar as ‘coisas mesmas’, esquecendo quaisquer teorias científicas ou de outro tipo sobre as coisas, atende-nos à descrição de nossa experiência delas [do campo, das coisas], concreta e humana, sobre a qual quaisquer teorias devem afinal basear-se” (MATTHEWS, 2011, p.15, grifo do autor), considerando que a nossa experiência deve nos encaminhar à análise do “mundo”, é preciso salientar que, durante o processo de comunicação entre nós (aqueles e aquelas que fizeram parte dessa pesquisa) foi importante atentar para o fato de que não há como pensar uma ciência sem que ocorra a interação entre a prática e a teoria.

Semelhante concepção é pautada por Santos (2010, p.85), quando alinha o exercício investigativo para além do “puro” olhar racional, neutro da ciência:

A ciência moderna legou-nos um conhecimento funcional do mundo que alargou extraordinariamente as nossas perspectivas de sobrevivência. Hoje não se trata tanto de sobreviver como de saber viver. Para isso é necessário uma outra forma de conhecimento, um conhecimento compreensivo e íntimo que não nos separe e antes nos una pessoalmente ao que estudamos.

O “saber viver” está relacionado ao autoconhecimento e, por isso é um equívoco a separação entre o sujeito que faz a pesquisa e o objeto que é investigado, ou seja, a leitura de mundo está relacionada ao modo de ser no mundo.

Apesar de nas primeiras etapas de ida a campo termos um projeto de pesquisa delimitado para construção da hipótese de tese, ali ainda não tínhamos estabelecido de fato o que seria o recorte espacial da análise. Eram os primeiros contatos, ao menos na maioria delas. Reconhecemos que ali se constituía numa investigação tendo por base ser de cunho exploratório¹⁵, e decifrá-las era a finalidade para dar prosseguimento ao projeto de tese.

Fomos a campo em tempos diferentes¹⁶ com permanências também diferentes. No quadro a seguir, especificamos as comunidades e o período de realização da pesquisa de campo.

QUADRO 1: CALENDÁRIO DOS TRABALHOS DE CAMPO¹⁷ NAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS NA PARAÍBA

CALENDÁRIO DOS TRABALHOS DE CAMPO		
<i>Ano/nº de entrevistas*</i>	<i>Meses</i>	<i>Comunidades /Dias</i>
2015 (13 pessoas)	<u>Pesquisa exploratória</u> <u>escolha do recorte</u> Início mês de julho, término em agosto.	Ipiranga
		Pedra D'Água
		Matias
		Grilo
		Matão

¹⁵ No sentido de que ali ainda dispúnhamos de roteiro de entrevistas pré-elaborado, tampouco, de um recorte espacial definido. Estávamos explorando e observando a natureza do campo, a fim de visualizarmos possibilidades. Apesar de já dispormos de horizontes frutos da pesquisa bibliográfica e documental e trabalhos de campo anteriores. (MARACAJÁ, 2013).

¹⁶ Destaco que os mesmos poderiam ter sido realizados com mais regularidades, porém tanto a logística quanto os custos foram fatores preponderantes para essa falta. Não tive bolsa de estudos, exceto nos cinco primeiros meses como estudante de doutorado, ou qualquer apoio do programa para realização dos trabalhos de campo. Todo recurso foi retirado da minha remuneração salarial.

¹⁷ No primeiro ano da pesquisa, 2014, optamos por não realizar as atividades de campo, em virtude de estar cursando as disciplinas no programa.

2016 (6)	Março (trabalho de campo durante a imissão de posse do Grilo e encontro com todas elas). Novembro (oficina – cartografia social + campo em cada uma delas).	Grilo*
		Matias**
		Matão**
		Pedra D'Água**
2017 (12)	Setembro/ Outubro	Pedra D'Água
		Grilo
	Novembro	Matão
		Matias
(*) Totalizou-se o quantitativo de 31 entrevistas, com aproximadamente 29 horas de gravação de áudio.		

Fonte: Elaboração da autora.

Nos contatos iniciais, tínhamos como expectativa entender a maneira como as comunidades quilombolas se apropriavam do território e, nesse horizonte, estávamos mais para ouvir os/as interlocutores (as), pois o registro nem sempre deve ser mediado pelo ato de falar, indagando-os, inquirindo-os.

O “hábito da escuta” se trata de um dos princípios básicos durante o processo de coleta em qualquer tipo de análise qualitativa, no nosso caso não foi diferente. Fizemos uso dessa metodologia algumas vezes em campo.

Para Delgado (2010), o hábito da escuta deve ser uma qualidade de “todo profissional que se propõe a trabalhar com a metodologia” da história oral. O entrevistador, o qual preferimos chamar de pesquisador, deve, entre outras tantas qualidades, “cultivar o hábito da escuta. Cabe a ele mais ouvir do que falar, já que a prerrogativa de contar a história é do depoente, que foi escolhido mediante critério preestabelecido para a pesquisa” (DELGADO, 2010, p. 24).

Do mesmo modo, a leitura de Oliveira (2000) forneceu a nossa pesquisa base teórica e metodológica quanto à prática de ouvir e do olhar em campo. Para este autor, **o ouvir e o olhar** compreendem duas aptidões cognitivas e preliminares no exercício de estar em campo. E isso, do mesmo modo, nos fez priorizar esses direcionamentos nos primeiros contatos, bem como no transcurso do exercício de

campo, sem esquecer que tínhamos um propósito de pesquisa e que, para isso, também seria importante voltar-se para as inquietações do roteiro, as perguntas, os direcionamentos que moveu a nossa hipótese de investigação (grifo nosso).

Nas ocasiões de primeiro contato, quase sempre encontrava-nos acompanhadas por parceiros, pesquisadores das áreas e estudiosos do tema¹⁸. Estar sendo conduzida nesses primeiros contatos facilitou a articulação e a comunicação com as comunidades.

As pessoas com as quais íamos dialogar se mostravam receptivas e revelavam a riqueza da transmissão do conhecimento em suas falas, fontes que expressavam e abriam pistas sobre como se organizam e se compreendem e, nesse sentido, o ato de ouvir suas memórias foi bastante expressivo.

Retornando ao capítulo em que Oliveira (2000, p. 21) trata sobre atos cognitivos, ele afirma que, durante a ação investigativa, o olhar e o ouvir não andam separados.

Evidentemente tanto o ouvir como o olhar não podem ser tornados como faculdades totalmente independentes no exercício da investigação. Ambas complementam-se e servem para o pesquisador como duas muletas - que não nos percamos com essa metáfora tão negativa - que lhe permitem caminhar, ainda que tropegamente, na estrada do conhecimento. A metáfora, propositalmente utilizada, permite lembrar que a caminhada da pesquisa é sempre difícil, sujeita a muitas quedas.

De fato. Em campo, a priori, líamos os elementos espaciais conferindo igual importância aos dois atos cognitivos destacados. Apesar de o nosso papel de pesquisador demandar um esforço e aguçamento a partir do exercício geográfico, outros olhares eram exercitados na leitura, por exemplo, na interpretação do campo a partir da leitura etnográfica¹⁹.

Nem sempre foi possível seguir o caminho metodológico proposto, tanto por Oliveira (2000), quanto por Delgado (2010). Devemos atentar que há limites em uma

¹⁸ Profa. Dra Amanda Marques e Profa. Ma. Mayra Almeida, ambas pesquisadoras da área; Prof. Me. Manoel Jr., pesquisador de Pedra D'Água. Também tivemos apoio das pesquisadoras Viviane Sousa (Doutoranda em Ciências Sociais/UFCG), Jádelle Berto (graduanda de Geografia/UFPB) e Profa. Ma. Rute Viera (SEE/PB).

¹⁹ Nesse parágrafo, falamos da virtude por trabalhar de forma mais autônoma em relação às teorias e aos conceitos da nossa disciplina, mas procurar fazer um diálogo na busca pela interdisciplinaridade.

pesquisa como esta - o de estar em campo presa ao “tempo”: o tempo do lugar, do relógio, das pessoas.

Isso nos levava a pensar que é condição fundamental no exercício de campo não desconectar do indivíduo as histórias de vida e formas diferentes de enxergar o mundo, é preciso respeitá-los e compreendê-lo nas mais diversas particularidades e singularidades, as quais se diferenciam das formas de ver o mundo do pesquisador. Consideramos ricas essas considerações e, por isso, igualmente, é que nossa escolha pela pesquisa qualitativa se apresenta como caminho primoroso, apesar de reconhecermos que há riscos e limites.

1.2 Experiência com a abordagem qualitativa: Limites e desafios

“Uma característica fundamental da metodologia qualitativa é sua singularidade e a não compatibilidade com generalizações”.

É com a citação de Delgado (2010, p. 18), por compreendemos a abordagem qualitativa como caminho-chave para o desvelamento dos processos e das práticas sociais alicerçadas nas relações de poder e ou nas dinâmicas simbólicas e/ou culturais dos territórios investigados.

O uso da metodologia em análises qualitativas na ciência geográfica atualmente vem sendo cada vez mais explorada na busca por compreender as dinâmicas dos processos espaciais e sociais, sejam eles coletivos ou individuais, por meio do olhar dos sujeitos sociais ao mundo vivido. Nesse sentido, o uso de narrativas, entrevistas e ou história oral ou de vida se faz necessário e estimula ao pesquisador geógrafo se voltar o olhar para as espacialidades, com a compreensão da interação com os interlocutores da sua pesquisa e a compreensão do mundo deles.

Atualmente, há inúmeros trabalhos e eventos na Geografia sobre a questão teórico-metodológica dos caminhos da investigação, bem como sobre as técnicas de pesquisa, sobretudo com o uso das análises qualitativas²⁰.

²⁰ Cita-se como exemplo o Ebook (2017) “Pesquisa qualitativa: aplicações em Geografia”, organizado por Vera Lúcia Salazar Pessoa, Aldomar Arnaldo Rückert, Julio Cesar de Lima Ramires. A obra traz 19 artigos de vários autores da geografia que se voltam à reflexão sobre a questão teórico-metodológica e as técnicas de pesquisa que resultaram das suas respectivas pesquisas. Ressalta-se que esse é o terceiro livro sobre pesquisa qualitativa que Vera Salazar Pessoa participa da

Apesar de compreender a importância dessas questões, aqui não iremos desenvolver nenhuma discussão mais teórica sobre o uso da abordagem qualitativa em Geografia.

Estabelecemos diálogo com as Ciências Sociais que se debruça e que tem uma infinidade de trabalhos que tratam sobre as abordagens de pesquisa em Ciências Sociais. No entanto, foi só a partir dos anos de 1960 que a abordagem/técnica qualitativa foi incorporada em várias ciências no Brasil, inclusive na nossa ciência. Esse maior interesse, segundo Godoy (1995), fez com que houvesse o “aparecimento de publicações (livros, artigos e revistas) voltadas para a teoria e a metodologia que dão sustentação a esse tipo de estudo”.

Durante longos anos, a influência positivista sobre os acontecimentos e, conseqüentemente, a “adoção de métodos quantitativos na descrição e explicação dos fenômenos de seu interesse”, impediu, de certa forma, os avanços e a incorporação de estudos qualitativos, inclusive na Geografia.

Segundo Queiroz (2008), a escolha da abordagem e/ou da técnica, como a autora mesmo frisa, irá depender do que se busca e o conhecimento que se tem do campo pois, tanto a abordagem qualitativa e a quantitativa “são diferentes em sua maneira de ser e de agir”. Na mesma direção, segue o pensamento de Godoy (1995) acerca das duas abordagens, tendo em vista que as mesmas tenham como cerne a busca por “novas informações e para verificação e ampliação do conhecimento”, os rumos e as formas “de ser e de agir” em campo serão diferenciadas, como a própria Queiroz (2008) referenciou.

Enquanto uma procura salvaguardar exames estatísticos dos acontecimentos, privilegia a quantificação os dados e os acontecimentos examinados, a outra tem por foco a obtenção de resultados mais descritivos dos eventos, fenômenos, pessoas, territórios, lugares etc. (GODOY, 1995). Nessa abordagem, o processo de interação

organização. Ainda no que tange às pesquisas em Geografia nessa abordagem, o Grupo de Pesquisa Sociedade e Cultura, tem feito grande esforço no sentido de estar promovendo e fomentando o debate na Geografia quanto às bases teóricas e metodológicas guiadas pela abordagem qualitativa. Trata-se do “Seminário tempos e espaços da pesquisa qualitativa” - STPQ, que está sob a coordenação da Profa. Dra Maria Augusta Mundim Vargas, na Universidade Federal de Sergipe. Um dos resultados do Grupo de pesquisa foi a cartilha, “Patrimônio e identidade: nossas referências” e o livro “Práticas e Vivências com a Geografia Cultural”, o qual conta com “uma seleção” e “amostra dos estudos desenvolvidos por pesquisadores” do referido grupo de pesquisa.

é inerente. Assim, a abordagem qualitativa, com apoio na interpretação frisada por Godoy (1995, p. 58),

Envolve a obtenção de dados descritivos sobre pessoas, lugares e processos interativos pelo contato direto do pesquisador com a situação estudada, procurando compreender os fenômenos segundo a perspectiva dos sujeitos, ou seja, dos participantes da situação em estudo.

Quanto à opção por uma ou outra, é válido dizer que é “indispensável conhecer com clareza os princípios que lhes são subjacentes, o que as distingue umas das outras, bem como os limites da ação que podem desenvolver” durante o trabalho (QUEIROZ, 2008, p. 29).

Outra questão é sobre a autonomia diante da teoria que dá sustentação à existência da nossa ciência geográfica. Apesar da ideia de que devemos ir a campo sem as máscaras teóricas ou desnudas de qualquer conceito/teoria acabada, saliente-se o fato de que já tínhamos a pretensão de ler o mundo a partir da abordagem qualitativa, pois víamos nessa a melhor forma de se fazer a leitura do campo, partir do contato direto com os moradores e as moradoras das comunidades quilombolas.

O ato da escrita que resulta das experiências da interação com os sujeitos, das anotações em caderneta de campo, da pesquisa bibliográfica e documental resultam, seguindo a interpretação de Oliveira (2000, p. 12), como sendo “mais do que uma tentativa de exposição de um saber: é também e, sobretudo, uma forma de pensar, portanto, de produzir conhecimento”.

Para tanto, foi preciso desenvolver um olhar mais apurado para situações mais “corriqueiras”, mas que tinham diversos sentidos e significados para o grupo social²¹ e igualmente no ato de ouvir os sujeitos sobre tais situações. Logo, a partilha, o “estar no lugar²²” e mais ainda, o “estar no lugar na relação com o outro”, como reflete Santos (2015, p. 36), nos fizeram chegar a esse momento da tese.

O caminho que assumimos trouxe desafios, particularmente as entrevistas. Estas constituíram a fase mais difícil da tese, em virtude da grande quantidade de

²¹ Geertz (2008) desenvolve uma reflexão sobre como uma mera piscadela que, por si só, nada significa, mas, em um grupo social, pode ter diversos sentidos e significados.

²² No sentido de estar fazendo a pesquisa *in loco*.

horas registradas em campo, muitas ultrapassaram mais de duas horas de interação com o mesmo interlocutor.

Registre-se que não só pelo tempo, mas outras questões deixaram-nos um tanto quanto cuidadosas no campo, como a presença constante de mais de uma pessoa no ambiente de entrevista. Segundo Delgado (2010, p. 28) “isso acaba por interferir na dinâmica da entrevista, seja inibindo o entrevistado, seja influenciando no conteúdo de sua narrativa e opiniões”. Na nossa experiência, as duas situações aconteceram.

Como isso era quase que inevitável ou até mesmo não tínhamos como sair de determinados locais para uma interação mais individual, tínhamos o cuidado de não abordar apenas questões específicas, voltadas para fases exclusivas de um único interlocutor²³. Neste caso, tinha-se a necessidade das perguntas serem mais flexíveis, mais gerais, por exemplo, sobre as festas, casamentos, movimentos de lutas, trabalho, moradores mais antigos, movimentos migratórios, enfim, memórias partilhadas que remetessem para os acontecimentos importantes para a comunidade.

Destaque-se que isto só ocorria por considerarmos o roteiro “como um mapa da memória”, com uso da expressão e do entendimento da análise de Delgado (2010, p. 26), capaz de direcionar para depoimentos, “e não como uma camisa de força que possa impedir maior flexibilidade na condução das entrevistas e na condução da narrativa”.

Apesar de prezar por uma apreciação mais cuidadosa dos depoimentos, a fim de não perder o fio condutor das narrativas, tampouco, a imprecisão das vozes de cada sujeito, a “presença de terceiros” durante o processo de entrevista configurou-se como uma experiência rica. Às vezes o processo de entrevista tornava-se ainda mais promissor e mais longo quando um terceiro participava do ato de rememorar dos entrevistados.

²³ Este tipo de entrevista não deve ser associado a “entrevistas com grupos focais”. Essa técnica de coleta tem como método “estimular os participantes a discutir sobre um assunto de interesse comum, ela se apresenta como um debate aberto sobre um tema” (BONI e QUARESMA, 2005, p. 73). Apesar de termos vivenciado tais momentos, o fizemos muito mais motivadas pela ocasião do que pela necessidade desse tipo de procedimento, ou seja, a entrevista não tinha esse caráter técnico.

Tratávamos todas as memórias com muito respeito, demonstrando a importância da fala de cada um deles já que, segundo Delgado (2010), recordar para muitas pessoas é sobremaneira doloroso.

Foi possível ainda trazer para os espaços vazios da memória, fontes que preenchiem situações ainda abertas, não desvencilhadas. Isto ficará mais evidente ao trazermos as lembranças de dona Isaura e de seu Zito²⁴, de dona Luzia e de seu João, e de seu Adilson e dona Severina – ambos os casais são marido e mulher. O primeiro e último casal, moradores de Pedra D'Água e, o segundo, de Matão.

Cabe ressaltar que tal exercício em campo forneceu resultados amplos, por exemplo, um número razoável de entrevistas com longas conversas em áudios, o que acarretava em horas, dias, semanas no processo de transcrição e análise de uma única entrevista, tornando a etapa mais exaustiva.

Ainda no exercício da escrita, optamos pela transcrição com o mínimo de nossa interferência, no sentido de que transcrevemos todas as falas, sem que fizéssemos cortes, apenas as que direcionavam ou dialogavam com os objetivos da pesquisa. Não queremos dizer com isso que não houve direcionamentos de escolhas quanto às narrativas, por exemplo, a escolha por trazer a fala A em detrimento da B.

Toda a entrevista era reproduzida em forma de texto, além do que a escuta da mesma envolvia, às vezes, mais de duas vezes, no esforço para interpretar uma pausa na fala, a intensidade da voz, entonação. Apesar de termos consciência de que, na passagem do oral para o texto escrito, já estamos fazendo uma interpretação. Mas esses procedimentos foram usados à necessidade de compreender os lugares que os sujeitos ocupam, sabendo que as formas de expressão das palavras marcam notadamente esses lugares.

Bourdieu (2001, p. 709) chama atenção ao fato de esses processos de transcrição literal revelarem-se já como uma “verdadeira *tradução* ou até uma interpretação” e, ou ainda, a transcrição se estabelece como sendo coautora do próprio texto escrito pelo autor/pesquisador, que se utiliza de partes e da totalidade

²⁴ Dona Isaura, nas circunstâncias em que estivemos em campo na referida comunidade, estava quase sempre doente, em virtude de problemas decorrentes da sua saúde instável, não só pela idade avançada, mas pelo descaso e falta de políticas sociais voltadas para essa população. Nas conversas com ela, comumente, estávamos acompanhadas por seu esposo, conhecido por Zito. Não foram raros os momentos em que seu Zito interferia no processo de interação com a dona Isaura.

das falas dos entrevistados para levar o “leitor” (os leitores) a fazer uma interpretação de determinada realidade, “que a percepção desarmada ou distraída deixaria escapar”.

Foram muitos relatos partilhados e que compõem o conjunto de narrativas nesta tese. Na nossa interpretação, as transcrições ou os discursos orais recolhidos nos encontros vêm dialogar com o nosso trabalho no sentido de que, a nosso ver, estas falas funcionam enquanto mecanismos para retratar os mais diversos contextos e dimensões de mundo dos interlocutores refletidos na materialidade e na imaterialidade de suas relações com o mundo.

Ao passo que íamos ouvindo e lendo os resultados das entrevistas, percebíamos que estávamos de posse de um material rico de informações, muitas delas originais. Deparávamos com visões de mundo, depreendíamos dali a relação dos interlocutores com a natureza, com o território, com o lugar, que numa pesquisa “fechada”²⁵ apresentaria restrições.

As nossas escolhas, obviamente, pela abordagem qualitativa, se deu em virtude das representações e das vozes que o campo nos oferecia, bem como por nossas escolhas teóricas.

Além do material que procedeu das entrevistas - sempre recolhidas em equipamentos eletrônicos de áudio, o que facilitou e deu maior agilidade à análise – foram as anotações em caderneta de campo que se tornaram preciosas na apreensão dos resultados, bem como nos registros de diálogos sobre assuntos que não tinham sido bem explicados no andamento da entrevista. Para isso, geralmente, ou retomávamos no decorrer da própria entrevista ou nos encontros posteriores.

As informações que constavam nesse material serviam de testemunho dos períodos com datas e direções de falas importantes. Sobre outras fases mais confusas, em gabinete, tomávamos geralmente as notas de observações de gestos e sutilezas que o gravador não dispunha, como ocorrera quando um dos interlocutores retirou o chapéu da cabeça em sinal de respeito e, ao mesmo tempo, uma forma de expressar o quão a nossa presença era bem vinda em sua casa.

As anotações proporcionavam algo a mais, era o “start” para o retomo, e ali rememorávamos o “estar lá” na relação com o outro, já “estando aqui”, na mesa de

²⁵ Aqui falamos sobre o método quantitativo.

trabalho. Desse modo, o processo se tornava, ao mesmo tempo, uma tarefa estimulante.

O “estando aqui”, como bem infere Oliveira (2000), ou, fazendo da expressão de Souza (2013) “o voltar de lá”, já de posse dos dados de pesquisa - bibliográfico, campo, documental - integram todo o processo de organização cuidadosa e detalhada dos dados e análises vividas em campo. É, portanto, nessa etapa, que o pesquisador exerce sua mais alta função, o ato de “escrever”, aqui na captação da leitura de Oliveira (2000).

A ideia de Oliveira (2000) quanto ao processo de textualização, nos auxilia na tradução dos elementos “impressos”²⁶ no universo da nossa pesquisa. Chama-nos atenção a visão do autor, porque o mesmo parte do pensamento de a textualização ser a fase na qual se efetua o processo de comunicar e revelar conhecimento. O “olhar e o ouvir seriam parte da primeira etapa [no campo], enquanto o escrever seria parte da segunda [no gabinete]” (OLIVEIRA, 2000, p. 25, acréscimos nossos). O ato de escrever é para o autor,

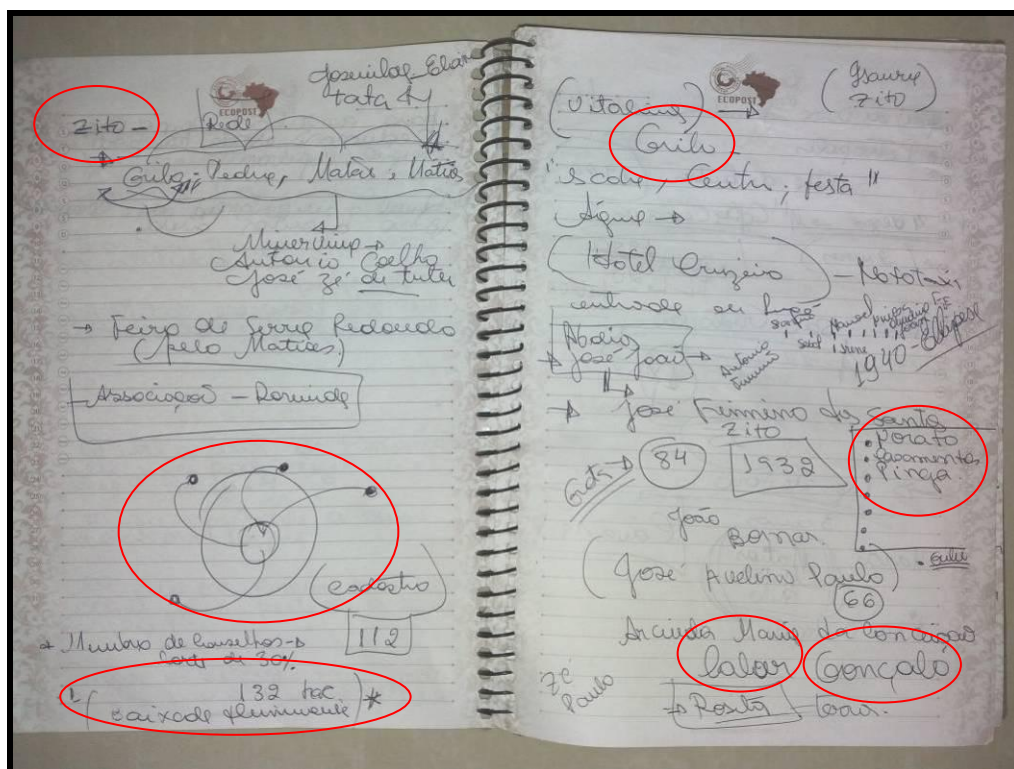
exercitado por excelência no gabinete, cujas características o singularizam de forma marcante, sobretudo quando o compararmos com o que se escreve no campo, seja ao fazermos nosso diário, seja nas anotações que rabiscamos em nossas cadernetas.

Por mais que o autor ressalte a escrita em gabinete como uma etapa que se diferencia da escrita do diário ou do caderno de campo, é preciso dizer que a escrita “informal”, simplificada nos rabiscos, nos levaram, do mesmo modo, a reviver o campo, como já dito.

A seguir, o registro fotográfico das anotações de campo denota o quanto isso foi fundante para fins de resultados. Nas duas páginas estão as anotações que nos movimentam a pensar sobre as conectividades existentes em Pedra D'Água, o que depois nos deu a possibilidade de investigar sobre as redes estabelecidas naquele território.

²⁶ Ressalta-se que nem sempre o impresso aqui exposto se refere a formas físicas, à materialização de algo na paisagem. O uso pode estar associado a ações, “impresso” no sentido metafórico.

FOTOGRAFIA 6: ANOTAÇÕES NA CADERNETA DE CAMPO



Fonte: Registro da autora (2017).

Recorrer aos “rabiscos” das anotações de campo se tornou uma tarefa interessante, como vimos, e tanto quanto necessárias por retomar conversas ainda não ditas, bem como, as que ainda não tínhamos tido acesso devido ao tempo e ao momento em que ainda estávamos em campo. Elas serviam de referencial para o constructo da tese, para outras entrevistas que se dariam naquele campo.

Recorria-se a esse material ainda no intuito por aprofundar o estudo dos territórios e das territorialidades, bem como, as conexões estabelecidas nas redes, por exemplo, entre o território Pedra D’Água e os demais territórios quilombolas, abrindo caminhos e olhares múltiplos, como podemos observar nos desenhos que fazíamos no ato da entrevista. Era no contato imediato ali que víamos o movimento e onde era preciso traçar novas estratégias.

Assim como as anotações, os referenciais, as narrativas coletadas e as fotografias serviram de suporte para a escrita do nosso texto final, e o uso delas ficará mais evidente nos tópicos e nos capítulos posteriores.

1.2.1 Etnogeografia do campo

O exercício das narrativas ou das observações coletadas nos trabalhos de campo, conforme foi evidenciado no calendário dos trabalhos de campo, na nossa acepção, um dos atos fundamentais para construção de uma pesquisa pautada na interpretação dos referenciais sociais e no modo de vida, nesse caso específico, a dos quilombolas.

Dada a escala geográfica e a temática desse trabalho, consideramos pertinente elaborar uma narrativa que retoma as ocasiões de ida a campo, partindo da conjectura do trabalho de campo como ato indispensável na interpretação do fazer pesquisa qualitativa.

Afinamos as leituras e observações em campo pautadas sob a disciplinaridade e interdisciplinaridade, pensando e levando em consideração à geograficidade das coisas, dos conceitos, das representações, com base nas categorias que sustentam a nossa ciência.

As leituras de Claval (1999), Oliveira (2000) e de Geertz (2008) foram importantes durante o ato investigativo para que estabelecêssemos certas conduções nas fases “antes”, “durante” e “depois” da vivência em campo; ocasiões de propositura das questões a serem abordadas nos roteiros, nas interações entre o pesquisador e o objeto/sujeitos da pesquisa e a transferência dos dados para o texto escrito.

É preciso salientar que a Etnogeografia de Claval (1999), até mesmo a Geoetnografia, instrumento proposto por Souza (2013), se basearam no método etnográfico. Aqui, mantivemos a mesma disposição acolhida pelos autores, reconhecendo que a etnografia é um instrumento que os geógrafos podem e devem fazer uso, pois é capaz de fornecer meios interpretativos da realidade nos diversos contextos.

Souza (2013, p. 103) é assertiva ao dizer que é no campo onde o pesquisador institui sua interação com a cultura do grupo ao qual se investiga, e acaba por decifrar “seus signos e significados”. Ainda mais, no contexto estudado pela autora, e aqui tomamos emprestado seu entendimento para revelar que é nessa interação que se estabelece a importância da atenção que deve ser dada “aos fatos mais amplos como também as interações singulares do local e das pessoas estudadas”.

Contudo, discordamos em parte da autora ao dizer que o “pesquisador deve procurar relacionar os fenômenos observados e vividos com o conhecimento teórico a respeito da sua temática” (grifo nosso). O grifo foi no sentido de chamar atenção para a questão limitante, ao nosso olhar, posta pela autora.

A leitura permite-nos acreditar que nem sempre é determinante correlacionar a teoria e o campo ou a prática do campo. Se fossemos seguir tais princípios, o de tomar direcionamentos apenas sob os conceitos e a teoria, o campo já estaria pré-decifrado. E não foi isso que encontramos ao longo da investigação. Nesse caso, não tomamos a teoria como verdade absoluta. Apesar de sabermos que ela é importante para alicerçar aquilo que conseguimos decifrar do campo.

Durante o exercício interpretativo, nos trabalhos de campo, os fenômenos foram revelando caminhos múltiplos. O universo e a natureza da realidade encontrada foram se apresentando, muitas vezes, distantes daquilo que a teoria revelava, outras vezes, levava a estágios de interpretação não condizentes com a própria ciência que nos dava sustentação. Daí a necessidade de se fazer leituras outras, pois a apreensão dos territórios e das territorialidades no universo da nossa pesquisa foi igualmente compreendida com o entrelaçamento de áreas afins.

Assim como o estudo do campo se valeu das reflexões sobre a etnogeografia e a etnografia, houve também a escolha da abordagem qualitativa para dar conta da interpretação dessas realidades, sendo essencial na condução da elaboração das perguntas do roteiro. Essas questões às vezes eram semiestruturadas sobre o tema, às vezes abertas, outras vezes os diálogos ocorriam sem um direcionamento prévio.

Sobre a escolha dos temas tratados, Delgado (2010, p. 26) adverte que nos roteiros devem ser a síntese daquilo que fora levantado “durante a pesquisa em fontes bibliográficas, em fontes primárias e nas informações recolhidas no primeiro contato com o futuro entrevistado”. Os roteiros constituem o “instrumento fundamental das atividades subsequentes, além de sistematizar informações, articulando-as com os problemas e questões que motivaram a pesquisa”.

Não há dúvida aqui de que concordamos com a autora, mas gostaríamos de atentar para o fato de que nem sempre foi possível permanecermos, durante todo o período de campo, com um único roteiro, pois havia a necessidade de reformulação

do mesmo, acrescentando ou retirando encaminhamentos. Fazíamos isso em virtude de novos elementos que o campo apresentava.

Assim como Delgado (2010) se estabeleceu como leitura obrigatória quanto à interpretação para as etapas das entrevistas - na construção e reflexão dos roteiros, as orientações de Duarte (2002, p. 146) serviram de apoio nessa fase, quando a autora afirma que a forma de se obter uma boa entrevista requer do pesquisador que ele vivencie mais a experiência no campo. Melhor dizendo, “por mais que se saiba, hipoteticamente, aquilo que se está buscando [...] são competências que só se constroem na reflexão suscitada pelas leituras e pelo exercício de trabalhos dessa natureza”.

As orientações da autora foram primorosas para os rumos, pois permitiram que fossemos vivenciar as experiências no campo e vivenciar a leitura de outros lugares, de outras comunidades, o que nos forneceu experiências outras.

Tão importante quanto o cuidado nos encaminhamentos da pesquisa durante o processo de interação e os resultados que dele surgem, foi a etapa da transcrição das entrevistas, na qual os esforços não acabavam no momento que se finalizava os trabalhos de campo, a fase em gabinete requer do pesquisador o mesmo cuidado e respeito.

1.2.2 Etapa da transcrição

“Transcrever é necessariamente escrever, no sentido de reescrever” (BOURDIEU, 2001, p. 710), noutras palavras, é a passagem do oral para o escrito.

A etapa da transcrição corresponde o instante em que o pesquisador, de posse das entrevistas gravadas em equipamento em áudio, inicia o processo de textualização das narrativas. Para tanto, na conversão de uma etapa a outra tivemos que estabelecer o mesmo critério do pesquisador, o cuidado e a responsabilidade em torno dos discursos recolhidos.

Nessa reflexão, nos apoiamos no entendimento de Delgado (2010), que se revelou para nós com uma leitura obrigatória quanto do processamento da escuta das entrevistas e, posteriormente, na transcrição e na análise.

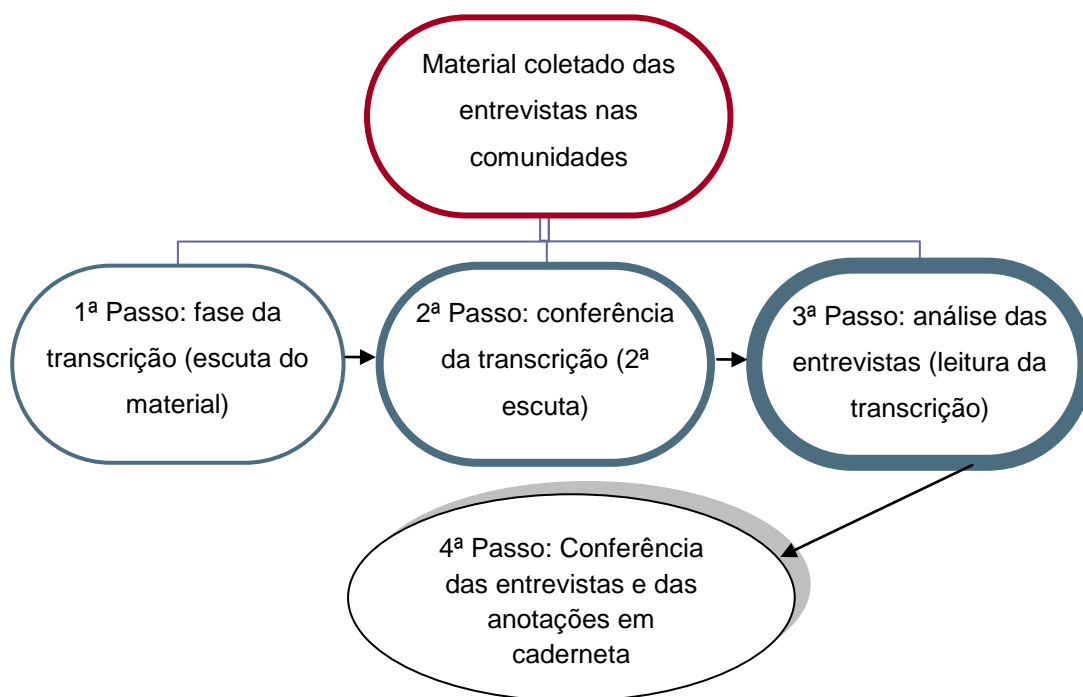
Apesar de a leitura preencher possíveis lacunas quanto ao ato de análise das entrevistas, esta se revelaria enquanto uma etapa bastante difícil durante a

construção da escrita da tese. Isso em virtude da considerável quantidade do material coletado, bem como pelo tempo e a habilidade que essa ocasião demandou.

Em gabinete, e de posse das entrevistas, seguimos as três etapas levantadas pela autora, foram elas: a fase da transcrição, a qual constitui a primeira, ou seja, é “a primeira versão dos depoimentos”; a conferência de fidelidade, que se refere à escuta do depoimento fundamentado na leitura da primeira etapa da transcrição; e a terceira, a análise das entrevistas, que devem estar vinculadas “às questões propostas pelo projeto que as motivou”. Na sequência dessas etapas, podemos acrescentar uma quarta, a conferência das entrevistas e das anotações feitas nas cadernetas.

Para fins de compreensão, a seguir, fizemos uma ilustração, tomando por base os procedimentos especificados e a forma como foram processadas as análises das entrevistas.

DIAGRAMA 2: PROCEDIMENTOS PARA ANÁLISE DAS ENTREVISTAS



Fonte: Organização da autora a partir de Delgado (2010).

Ressaltamos que nem sempre a terceira etapa – a análise das entrevistas – resultou em algo fechado segundo “às questões propostas pelo projeto que as motivou”, como é explicitado por Delgado (2010). Por se tratar de sujeitos sociais com suas subjetividades, ou seja, concepções de mundo diferentes das nossas, com intencionalidades de consciência, fazia com que alguns propósitos pré-estabelecidos fugissem ao nosso controle. Nessas etapas, o temor do possível desencontro com a tese era forçoso.

Mas, com as idas e vindas do campo, as incompreensões dos objetivos da pesquisa iam se esvaindo, o nosso estudo ia cada vez mais sendo decifrado, desenhado, estruturado.

Os trabalhos de campo nesse caminho foram promissores. Marques (2015, p. 38), nos faz lembrar acerca da importância e representatividade dos trabalhos de campo para as pesquisas geográficas, pois

os mesmos não se resumem apenas a estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, mapear e escrever diários, mas também a preocupação se envolve pela construção de uma descrição densa. Essa descrição densa requer uma sensibilidade do pesquisador, no sentido de observar as diferentes situações enfrentadas, interpretando-as, visto que para toda situação existe uma teia de significados diferenciados.

No decorrer da pesquisa, os sujeitos tiveram a liberdade de narrar suas histórias, suas percepções de mundo, na possibilidade de observar, como fora descrito por Marques (2015) e as questões suscitadas por Geertz (2008), as sutilezas dos elementos que podem, por exemplo, aparecer numa conversa “informal”, sem o uso do gravador de voz; talvez, em uma “mesa de bar”, ou ainda no compartilhamento de fotografias e de outras fontes documentais, ou mesmo, nas paradas para o café da tarde ou para ver a novela, o telejornal.

Ainda em relação às questões enfatizadas por Delgado (2010), na primeira etapa, em posse do material coletado das entrevistas, sobretudo, as que resultaram dos temas abertos, podemos dizer que tentamos nos manter o mais fiel possível à fala dos interlocutores. A nossa intenção partiu da ideia de que a linguagem e as formas de expressar as palavras guardam significados para interpretá-los.

Ressalte-se o caráter não linguístico da nossa escolha, até porque não temos habilidades profissionais para tal propósito. A prerrogativa foi de entender que a linguagem está repleta de códigos dos e para os homens e mulheres com quem temos dialogado. A nossa interpretação também se pauta nas ideias de Raffestin (1993), nas quais se afirma que a língua/linguagem se estabelece como um trunfo, ou seja, “como um dos mais poderosos meios de identidade de que dispõe uma população” (p. 97).

Nisso, éramos envolvidas a procurar outras situações, além dos significados dos conceitos e das categorias para nós, melhor dizendo, “precisamos compreender não apenas o que” representa para nós a identidade, o território, a cultura, o sentimento de pertencimento, o ser quilombola, “ou o que queremos dizer por” isso ou aquilo, “mas também o que entendemos por perceber, imaginar, amar e como a essência de cada um desses modos de consciência difere da essência dos outros” (MATTHEWS, 2011, p. 17).

Para nós, a linguagem e a forma de expressar as palavras resultavam do mesmo modo das escolhas teóricas. A pesquisa baseada nos princípios expressos oferecia-nos maior legitimidade para tratar sobre a natureza do campo no qual estávamos envolvidas.

A meta era revelar o que era legítimo para a pesquisadora e a teoria em que se pautava, mas, do mesmo modo, nos efeitos que o território tem para os sujeitos, na diversidade dos elementos que envolvem a pesquisa como um todo integrado, tal qual foi evidenciado no Diagrama 1.

As situações iniciais do campo não seguiram rigidamente os objetivos que pudessem trazer respostas “prontas” para a tese, mas sim caminhos-chave capazes de levar à reflexão sobre as comunidades, sobre o modo de vida dos homens e das mulheres, do olhar dos sujeitos à natureza, a relação com o território, com o lugar, sobretudo, a forma como são construídas suas territorialidades por meio das práticas sociais, culturais e simbólicas.

Dito de outra maneira, estivemos, nessas situações no campo, registrando, observando, interpretando e nos envolvendo e vivendo no e em campo, considerando que “não é apenas estar no lugar, mas sim, estar no lugar na relação com o outro, para apreender e entender gestos e cenas que se mostram nos

detalhes quase escondidos”, como é revelado por Santos (2015, p. 36) na sua pesquisa sobre as vivências e (in)visibilidades nos territórios da várias categorias sociais do Litoral de Sergipe, e segundo o qual tentamos ler o campo.

Explicitamos os parágrafos anteriores para afirmar que foi a partir das observações que fomos encontrando outras particularidades dos territórios, ainda pautada na concepção da Geografia ser do mesmo modo, parafraseando Claval (2011), uma ciência de observação. Estávamos naqueles lugares, territórios exercitando os sentidos do ouvir, do olhar do falar, mas também ousamos apreender o significado da paisagem, e isso implicaria “em uma visão na natureza de quem o faz”, e assim o fizemos tendo como suporte as leituras de Almeida e Vargas et al. (2011, p. 28).

Os argumentos expressos pelas autoras e por Claval (2011) ficaram evidentes tanto nessa primeira fase dos trabalhos, quanto em diferentes etapas posteriores. Vemo-nos ouvindo as memórias dos moradores sobre várias situações com as quais tinham vivenciado.

A atenção se voltava para o que compartilhavam. Logo, éramos levadas aos lugares de pesca, de caça nas matas, aos acontecimentos de luta pela terra e dos processos de resistência no território. Apesar do nosso olhar e o nosso ouvir estarem voltados para eles, vez ou outra fazíamos os registros fotográficos, conforme estão registrados a seguir nas comunidades Ipiranga²⁷, Matão, Pedra D'Água, Matias e Grilo.

1.3 Pesquisa exploratória: ponto de partida e o pensar nas estratégias

O encontro com a tese nos fez ir redescobrimo as estratégias de se fazer pesquisa. Como já frisado, apesar de Ipiranga não encontrar-se inserida no recorte espacial de análise do nosso trabalho, o encontro com a comunidade e com “seu Xirui” deu-nos base de como proceder no ato de fazer pesquisa: o cuidado no olhar, no falar, a atenção que deve ser dada ao ouvir as narrativas, a maneira de como tratar assuntos que têm um sentido particular para o outro, do não posicionar-se nas

²⁷ Embora ela não esteja entre o nosso recorte espacial, mas significou muito estar ali ouvindo “seu Xirui”, uma referência entre os mais velhos de lá.

conversas íntimas e conflituosas entre famílias, enfim, o respeito pelo espaço de vida e pelo conhecimento e visão de mundo do entrevistado.

Estávamos redescobrimo em cada campo o fazer pesquisa, era como se fosse o primeiro campo de toda uma vida acadêmica.

A despeito de o roteiro de entrevista ser indispensável para direcionar a análise dos procedimentos e objetivos da tese, fomos captando, durante o trabalho na Comunidade Ipiranga, particularmente, na conversa com “seu Xirui”, que esse roteiro não pode constituir-se numa prisão.

Isso ficou evidente com “seu Xirui” e também com outros interlocutores da nossa área de pesquisa, os quais nos permitiam sair um pouco do que tínhamos programado. Sair das ações planejadas não significava perder de vista a nossa pesquisa de tese, pelo contrário, os lugares por onde andavam, as histórias de contos e causos construídos e vivenciados pelo interlocutores, as crenças, sentimentos, valores e situações, eminentemente, simbólicas eram revelados sem muito esforço. Não havia segredo, era preciso estar dispostas a embarcar nas narrativas. E assim fomos fazendo.

O encontro com “seu Xirui” foi bastante inusitado pelas circunstâncias do horário em que o procuramos, pois o mesmo estava em seu descanso pós-almoço e, apesar de num primeiro contato com a equipe ele ter sido, de certo modo, arredo, no decorrer da conversa nos preencheu com seu largo sorriso e simpatia, apresentando lembranças, relatos com que iríamos nos deparando mais adiante nas outras comunidades e que marcariam determinados situações da pesquisa.

Dito em outras palavras, ouvimos de sua partilha vivências encontradas nos outros lugares²⁸, sobre as relações de parentesco tão presentes nas comunidades quilombolas, as histórias de resistência e a luta pelo território, a ancestralidade negra, o amor e o pertencimento à terra, relatos sobre a presença das redes etc.

Aquela circunstância com “seu Xirui” foi o ponto de partida para leitura e interpretação dos elementos e a natureza do campo e do fazer pesquisa qualitativa, tendo a certeza de não se tratar de uma tarefa fácil.

Ali estávamos cada vez mais adentrando às reivindicações que são pautas das comunidades negras, quilombolas. É preciso entender que, quando “seu Xirui”

²⁸ Como veremos melhor nos capítulos adiante.

fala “*Eu sou nascido e criado aqui dentro, isso aqui é herança. Isso aqui todinho é tudo família*”, daí não podemos depreender apenas dinâmicas reguladas na materialidade do território, herança do ponto de vista “material”.

O sentido de herança se faz presente nesse texto para dizer que existem práticas simbólicas ao se pensar sobre a terra e o território, trata-se das representações e marcas existentes no lugar.

Além do mais, o: “tá vendo essas casa aí? É tudo sobrinho, sobrinha. Faz como diz a história, é uma casa de marimbondo danada”²⁹, traz no seu cerne uma territorialidade construída a partir da relação com outro, remete à ancestralidade, uma relação de afeto, revelam histórias de vida.

Foi nessa complexidade de se fazer pesquisa que emaranhamos e buscamos apoio nos autores já mencionados ao referir-se sobre como proceder no exercício de campo, “portanto, observar, registrar, descrever, representar e compreender são trilhas, rotas, rumos e itinerários de nossa pesquisa” (SANTOS, 2015, p. 24). E, assim, registramos, observamos, traçamos rotas e itinerários, descrevemos e transcrevemos narrativas.

Na Comunidade Pedra D’Água, na casa de “seu Zito”, ouvimos muitos “causos”, mitos, representações sociais que nos levam a pensar na apropriação do território Pedra D’Água estão marcadas por territorialidades múltiplas.

Ouvimos de tudo e sobre tudo, dentre as histórias contadas queríamos destacar a da *Comadre Fulôzinha* que, segundo o imaginário social, se trata de uma entidade sobrenatural que cuida das matas e dos animais.

Embora as narrativas sobre o ser não fizessem naquele momento parte das situações que imaginávamos encontrar em campo, aqui compreendemos, nesse exercício, como poderíamos construir estratégias a fim de estabelecer conexões com a história social e cultural das comunidades investigadas, bem como em que contexto esses mitos são tomados para si como forma de resistência. Somente com uma boa conversa e prontas para ouvi-los é que poderíamos quebrar barreiras de primeiro contato.

²⁹ Trecho relatado no trabalho de campo de 2015, no qual estivemos presentes. O mesmo foi extraído de Marques (2015, p. 304).

Iremos expor algumas falas das ocasiões que a “comadre” veio à tona, pois percebemos, a partir dos relatos sobre ela, que não podemos desvincular essas histórias da maneira como os sujeitos constroem a sua relação com o meio, ou até a maneira como esses homens e essas mulheres se relacionavam com o território, ou como constroem suas territorialidades a partir de práticas identitárias e de resistências. Vejamos como “seu Xirui” traz a mesma na narrativa.

Aqui tinha um velho, João Sapo, ele tá vivo, e tinha um veado aqui que chamava veado da orelha, que ele tinha um sinal na orelha. E lá vai, pra qui, pra aculá, ele trazia, matava o parceiro dele, ele ia buscar um parceiro, matava o parceiro, mas ele não matava. Se era ele ou ela, não matava. Aí inventaro, foro pra caçada, e esse João Sapo botou uma, uma bucha de pinho roxo, botou lá dentro da coisa e foi pra caçada. Chegou lá, o veado passou, esse próprio veado, passou junto dele ele atirou nele botou abaixo, matou! Mas também o tiro que ele levou também, disse que ele morre e não se acaba a ronxa. Ele tá vivo, sério, ele conta, de boca limpa disse que não sabe como foi. Ele foi atrás e levou uma sipuada, ficou com medo, só voltou depois pra pegar, comero. Agora só que era o cavalo dela [se refere a Comadre Fulozinha], cada bicho tem um cavalo dela, entendeu como é? Aí essa veada era cavalo dela, aí ele só matou, porque ele botô a folha de pinho roxo na espingarda, foi por isso que ele matou. Agora ele matou e levou um tiro e uma surra e ainda catucaro a bunda dele, pra deixar de ser besta. Ela solta dos bicho dela, se for dela ela não deixa, mas se não for ela libera. É assim minha fia, tudo tem domínio nesse mundo! Às vezes você tá de noite caçando, vê ela assuviar “Fiiiiiiu”, ela assuvêa, ela tá dando o sinal que ela tá por ali. Às vezes, arêa o cachorro, o cachorro tá trabalhando sem ver nada, ela enganando. [O senhor nunca teve medo dela?] Tive não porque eu nunca fiz mal a ela, também graças a Deus ela nunca fez mal a mim. E outra, eu respeito às normas da lei como diz a história, pronto, aí tô tranquilo.

(Depoimento concedido à equipe de pesquisadores do Gestar por Fernando Antônio da Silva, o “Xirui”, 68 anos, em julho de 2015, morador da comunidade quilombola Ipiranga)³⁰.

As memórias de “seu Xirui” nos chamou atenção, sobretudo, pelo poder dado ao ser. Como o nosso primeiro contato da pesquisa de tese foi em Ipiranga, queríamos ouvir dos quilombolas das comunidades em que faríamos os trabalhos de campo, se tinham algo a dizer sobre a “comadre”.

³⁰ A narrativa foi transcrita por ALMEIDA (2015), a qual também pode ser encontrada na Dissertação da referida autora. Sobre esse trabalho de campo na comunidade Ipiranga e sobre a comunidade em si, podem ser melhor acessados os trabalhos de MARQUES (2015) e de ALMEIDA (2015).

Como vimos, “ela”, como é descrita pelo interlocutor, é reconhecida como, e ao mesmo tempo, por ser guardiã e uma autoridade da floresta e das matas, pois tem o poder de afastar “invasores” que não pediram a sua autorização ao adentrar no seu território, como evidenciado na narrativa de “seu Xirui”, mas também com suporte no estudo de Mura (2014, p. 424).

In the case of Comadre Fulozinha, any hunter or gatherer who intends to delve into the forest first needs to present its owner-being with tobacco and perhaps sweets, since the being in question typically displays an attitude similar to that of a child. If this ritual is not respected, Comadre may punish the infractor, making him lose his sense of direction and become lost in the woods, or entangled in vines, unable to extricate himself, in extreme cases even losing his life³¹.

Foi no campo com seu Xirui que fomos percebendo que o local mais apropriado de se fazer uma boa entrevista, é o local onde o interlocutor se sinta mais à vontade. Essa escolha deve partir dele.

Naquele dia em questão, o quintal da casa foi o local em que registramos sua fala, ambiente bastante agradável pela natureza que nos oferecia, tanto do verde das árvores frutíferas - como as mangueiras, os jambeiros - quanto pelo barulho dos bichos no poleiro e dos cachorros que nos notavam. O registro fotográfico na sequência resultou do dia do diálogo, muito embora não nos revele o quanto foi interessante a conversa com ele³², bem como, a ocasião em que sua esposa, dona Josefa Vitoriano da Silva, na época, com 67 anos, colaborou com algum fato que o mesmo não recordava ou deixava de dizer.

³¹ O autor destaca que qualquer caçador que tenha a intenção de entrar na mata, precisa pedir permissão ao ser, levando presentes como doces ou fumo. Ainda relata que tal atitude de comer exibe tipicamente uma atitude semelhante à de uma criança. Caso o ritual não seja respeitado, a “comadre” poderá de algum modo punir o infrator, fazendo-o perder o senso de direção e, por isso, poderá perde-se na mata, até mesmo arriscando a própria vida em situações extremas.

³² Ressaltamos a importância da fotografia como suporte metodológico. As imagens trazem não só o olhar do fotógrafo e sua intencionalidade, mas também proporcionam uma análise do leitor da fotografia que, a partir dela, constrói suas percepções, tal como assinala Sontag (2006, 217): “una fotografia no es sólo una imagen (en e! sentido en que lo es una pintura), una interpretación de lo real; también es un vestigio, un rastro directo de lo real, como una huella o una máscara mortuoria”.

FOTOGRAFIA 7: SEU XIRUI COMPARTILHANDO SUAS MEMÓRIAS – COMUNIDADE QUILOMBOLA IPIRANGA



Fonte: Acervo do Gestar (2015).

Além da prosa rica em detalhes de tempos passados, a conversa com ele nos forneceu bons risos. Essa ocasião se configurou como um passo necessário para se fazer desse procedimento uma prática nas investigações geográficas.

Apesar de, na ocasião, já termos uma base teórica e metodológica das especificidades da importância do trabalho de campo para a ciência geográfica, bem como a experiência de pesquisa em uma comunidade quilombola³³, até aquele dia na comunidade Ipiranga ainda não existia um recorte de pesquisa fechado.

Tinha-se o ponto de partida - as comunidades quilombolas constroem relações com o território igualmente a partir de uma imaterialidade, de uma pertença étnica - e isso se manifestava na partilha de “seu Xirui” e de outros moradores de Ipiranga, estava expresso em Marques (2015), Rodrigues (2011), Almeida (2015), Maracajá (2013), bem como nas demais comunidades com as quais trabalhamos. Contudo, necessitávamos de, naquele período, traçar os “rumos”, costurar as “rotas” e, ao longo dos trabalhos de campo, isso foi se relevando e se tornando cada vez mais palpável.

³³ Trabalhos realizados durante a Iniciação Científica e pesquisa de Mestrado.

1.3.1 O tempo e o espaço da pesquisa: encontro com a tese

Desde o princípio, ainda na construção do projeto de tese, tínhamos a intenção de abordar as situações do presente e a escala local, nos dizeres de Haesbaert (2013) o “tempo breve” e “espaço local”, este sendo, segundo o autor, “um espaço de relações cotidianas” e, às vezes, com “fronteiras bem definidas” (HAESBAERT, 2013, p. 110).

No último caso explicitado pelo autor, ressalve-se a ideia de “fronteiras bem definidas”: não estamos tratando aqui a noção de fronteira associada a limites. A demarcação de uma “fronteira” tornar-se-ia algo muito complexo nessa pesquisa, apesar das comunidades, numa perspectiva jurídico-política, buscarem a delimitação e demarcação de seus territórios constitucionalmente.

Assim, sob o viés simbólico, a definição de “fronteira” é complexa, são territórios que superam os limites territoriais em termos simbólicos e culturais, como veremos ao tratar no capítulo das redes.

Para tanto, a escala local se faz necessária nessa análise, mas, como veremos, não desprezamos as escalas mais amplas. O território é múltiplo nas suas diversas dimensões, nesse caso, pensar numa pesquisa sem a interação da complexidade do tempo-espaço seria bastante incoerente, pois é na “dinâmica do entrecruzamento entre o local, o regional, o nacional e o internacional, dos inúmeros tempos [...] que podemos encontrar um caminho fértil para o desenvolvimento de nossas pesquisas” (HAESBAERT, 2013, p. 114).

Aliás, no curso da investigação, caminhamos por entre os tempos. A leitura crítica de Bosi (1992) sobre a construção/desconstrução da história da cultura brasileira a partir do processo colonizador oferece diretrizes de se pensar no passado como um tempo que ajuda a compor e interpretar a história do presente ou as “aparências do presente”. Contudo, “é o presente que escolhe na arca as roupas velhas ou novas” (BOSI, 1992, p. 35).

As arcas, pensando na nossa pesquisa, estão permeadas por uma multiescalaridades de espaços e de tempos. Portanto, não há como interpretar os territórios quilombolas sem a compreensão do passado, sem as análises das

memórias que são construídas no tempo presente, tampouco sem compreender o que elas esperam do futuro³⁴.

Os caminhos percorridos desde então foram decisivos para que se construísse uma tese bem fundamentada. Fomos encontrando e nos encontrando nas temporalidades e espacialidades/territorialidades.

Identificamos elementos entre as comunidades da Mesorregião do Agreste da Paraíba (Grilo, Matão, Matias e Pedra D'Água) que nos faziam pensar na existência de um processo de resistência das comunidades quilombolas a partir do sentimento de pertencimento a um território que é construído a partir de elementos materiais e simbólicos, e que se desdobram através de redes compartilhadas inter/entre e intraterritórios, resultando em territorialidades.

Aqui, iremos interpretar as redes sob dois vieses: (1) como conjunto de elementos fixos, os quais podem facilitar ou aprisionar a funcionalidade e circulação nos e entre os territórios; (2) a rede, numa perspectiva mais simbólica, as quais mediando outras relações em termos espaciais se voltam às interações e a (re) criação de sociabilidades e territorialidades, essas muitas vezes não são intercedidas por elementos fixos, mas por demandas e articulações, eminentemente identitárias, políticas e de resistência. Os referenciais mais comuns e marcantes nos casos investigados decorrem do parentesco, dos casamentos, dos mitos de origem, das festas, da herança, entre outros.

Há que se registrar algumas questões pontuais, mas importantes: certas situações apareceram nos dados coletados durante a construção da minha dissertação de mestrado, a qual teve a comunidade Grilo como campo de análise³⁵.

Em se tratando disso, tanto na pesquisa documental (BATISTA, 2009)³⁶ quanto nos trabalhos de campo realizados no transcorrer da pesquisa de 2011 a 2013, coletei informações que remetiam à existência de uma rede de parentesco entre Grilo e Pedra D'Água e dos “parentes de Matão”, esta última sem indicação de nomes como era frequentemente dito sobre Pedra D'Água.

³⁴ O tempo verbal é o que menos importa.

³⁵ (MARACAJÁ, 2013).

³⁶ No que tange aos dados documentais, encontramos em Batista (2009), no Relatório Técnico de Identificação e Demarcação (RTID), proposições das relações de parentesco, instigando o olhar do leitor a buscar outros nexos entre Grilo, Pedra D'água, Matão e Matias. Na ocasião da pesquisa da dissertação, foi inviável buscar tais conexões, em virtude do tempo da pesquisa e dos objetivos definidos.

Em se tratando dessas relações de parentesco, vimos que todos os moradores mais velhos da Comunidade Grilo, que foram entrevistados, confirmam esses vínculos com a Comunidade Pedra D'água, que se encontra situada no município de Ingá, seja através dos casamentos ou por meio das relações familiares, como, por exemplo, Leonilda e Maria de Lurdes, que afirmam que são parentes de dona Isaura, uma moradora de Pedra D'água, e que, em entrevista a Rogério Nascimento, em 2009, estava com 79 anos (BATISTA, 2009). Dona Maria Helena Coelho também confirmou essas relações. Ela morou, durante muitos anos, com os filhos em Pedra D'água e afirmou que a família do pai, primo de dona Dora, são moradores de lá. (MARACAJÁ, 2013, p. 139).

Não havia, até ali (2011/2013), qualquer ligação mais consistente sobre o caso nas narrativas que coletei na comunidade quilombola Grilo, isso só ficou mais fecundo no decorrer dessa pesquisa de tese. Na verdade, o caminho de uma possível vinculação da comunidade Grilo com Matão foi depreendido em um dos momentos de prosa com Leonilda dos Santos Coelho, conhecida por “Paquinha”, em 2012, uma das lideranças da Comunidade Grilo.

As respostas não eram diretas, às vezes bastante escassas para se desenvolver uma pesquisa mais consolidada. Mas aquilo nos movia a buscar entender essas redes, que nos direcionam e, ao mesmo tempo, nos aprisionavam, por não indicar elementos suficientes da existência de uma rede.

No roteiro de entrevista, na dissertação, tínhamos como questão a trajetória familiar e a migração e, dentro desse tema, entre outros tantos assuntos abordados, indagava-os da possibilidade de terem parentes em outras comunidades quilombolas na Paraíba.

Pedra D'Água era quase sempre referenciada pelos moradores, pelo menos a grande maioria deles, uma vez que o Grilo se trata de uma comunidade quilombola onde as relações de parentesco são intensas, “é tudo família”, era quase sempre expressado na memória coletiva do grupo.

A moradora Leonilda, “Paquinha”, relatou-nos que tinha parentes em Matão, mas não nos revelou nomes desses parentes, nem o nome das famílias às quais pertenciam, como geralmente são conhecidos, por exemplo, família dos Paulo, Família Firmino, Coelho dos Santos etc.

Tal situação com Leonilda, a falta de informações sobre seus parentes no Matão, nos levavam a alguns questionamentos: O que levava Leonilda a dizer sobre Matão ser um lugar de parentes? Ou ainda: o que faz da comunidade Grilo ter essa relação com Matão? Seria em virtude de alguns moradores de Pedra D'Água, seus parentes, ter o Matão como local de nascimento próprio ou dos pais ou lugar de trabalho, como é o caso de Dona Isaura Firmino, Minervina Firmino dos Santos e seu Antonio Coelho (Tota)?

Percebíamos que tudo nos levava a Pedra D'Água. Entre tantas memórias compartilhadas Pedra D'Água se estabelecia como lugar de referência das festas, das costureiras responsáveis pela preparação dos trajes das cirandeiros do Grilo, do local das reuniões para tratar de assuntos importantes para os quatro territórios, das relações de parentesco, dos lugares da infância de alguns moradores, dos mitos sobre Justiniano, conhecido por “tio Justo”, morador de Pedra D'Água³⁷.

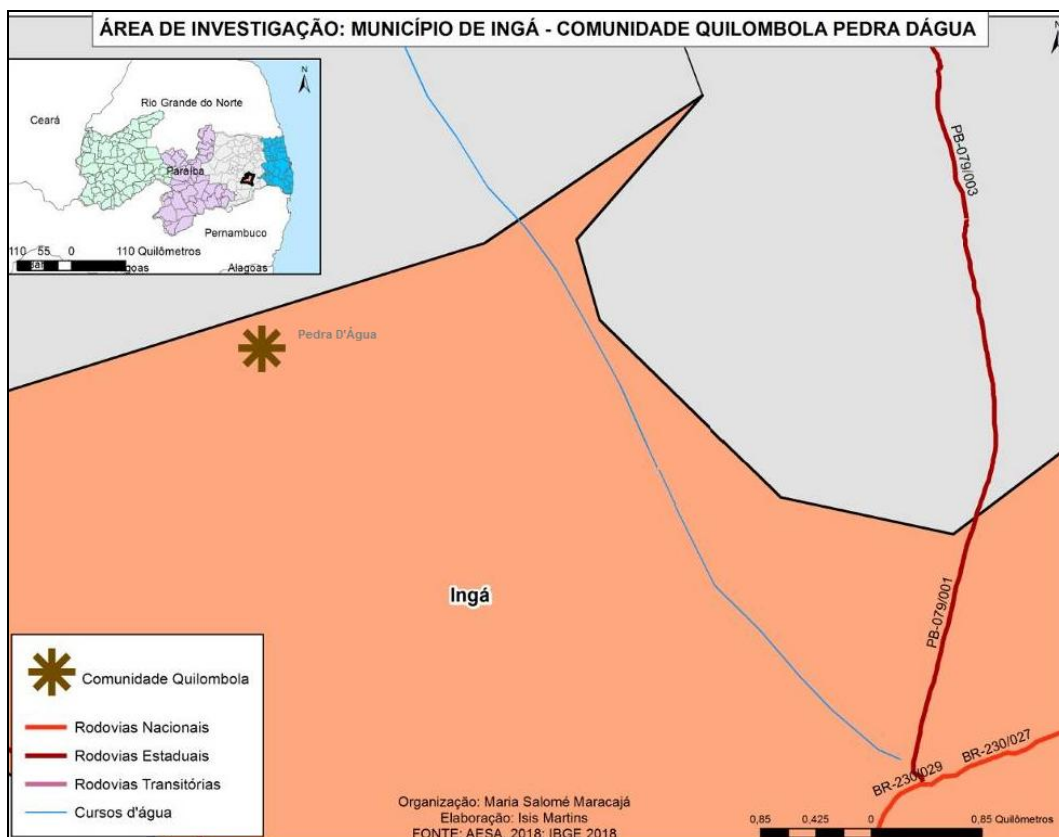
Apesar de termos esses direcionamentos em Maracajá (2013) e nas pesquisas feitas na época, mas foi nos trabalhos de campo ainda na pesquisa exploratória da tese que íamos encontrar em Pedra D'Água a definição do recorte da tese. Foi nessa comunidade que a compreensão de que havia um núcleo a irradiar - aqui com atenção para a noção de rede - redes entre as comunidades Grilo, Matão e Matias. Nesse sentido, a seguir iremos traçar as ocasiões dos primeiros encontros com Pedra D'Água.

1.4 O encontro com Pedra D'Água e a definição do recorte espacial

Sáímos de João Pessoa, através da BR – 230, tendo como destino a comunidade Pedra D'Água, localizada no município de Ingá.

³⁷ Para saber mais sobre ele, ler dissertação de mestrado de MARACAJÁ (2013).

MAPA 2: LOCALIZAÇÃO DA COMUNIDADE PEDRA D'ÁGUA



Fonte: AESA, 2018. (Elaborado por Isis Martins e organização da autora).

Por volta do km 119 da BR-230, adentramos a Rodovia Estadual PB- 095, a qual dá acesso ao Grilo, à comunidade Pedra D'Água e à Comunidade Matias. Outra referência para chegar à comunidade quem nos oferece é Nascimento (2009, p.65):

Para se chegar ao município de Ingá vindo de Campina Grande em direção à capital, João Pessoa, na BR 230, há um trevo à altura do quilômetro 32. A sede do município fica do lado direito da rodovia, enquanto que para se chegar ao Quilombo de Pedra D'água entra-se para o lado esquerdo no trevo, tomando a direção do município de Serra Redonda. Do referido trevo em direção à Serra Redonda há uma oficina de carros no lado direito aproximadamente há uns 6 quilômetros.

Seguimos pela Rodovia PB-095 e lá avistamos uma das estradas de acesso à Comunidade Grilo, mas o percurso continuava pois o nosso intuito era de prosseguir até Pedra D'Água. Antes de chegar ao nosso destino, passamos pelo distrito de Pontina.

O distrito de Pontina é um local frequentado pelos moradores de Pedra D'Água pois, além de ser ponto de passagem para as rodovias, oferece, embora precários, alguns serviços públicos como assistência à saúde, escola, além de pequenos comércios de alimento.

Como já tínhamos conhecimento sobre a área, estávamos receosos, notadamente, era período de estação chuvosa na região e, a comunidade se encontra localizada em uma área de vale muito íngreme, o que dificultava ainda mais o trecho de acesso, ao menos naquele dia.

Fizemos uma longa caminhada até chegar à área central, onde se situa a Associação dos moradores. A estrada de barro, muito escorregadia em virtude da composição do solo e por não ter nenhum tipo de infraestrutura que facilitasse o percurso, nos deixou temerosas, pois tivemos que descer a pé até a área.

Naquele primeiro campo em Pedra D'Água, julho de 2015, as situações encontradas em referenciais e que nos instigavam a observar as relações entre as comunidades foram se revelando logo no primeiro encontro. Iam surgindo elementos que nos levaram a afirmar que havia relações de Pedra D'Água com o Grilo, além do Matão e Matias. Portanto, Pedra D'Água será estudada por se estabelecer como núcleo para o estudo das redes.

Ainda no campo, estávamos acompanhadas por um geógrafo e pesquisador que desenvolveu estudo sobre essa comunidade³⁸. Do mesmo modo que foi interessante ir com as pesquisadoras à Ipiranga, achamos por bem sermos acompanhadas por ele, em virtude dos primeiros contatos serem mais difíceis, sem uma referencia³⁹. Nos demais períodos de investigação, fizemos o campo sem o auxílio dele e, com o passar dos anos, fomos cada vez mais tendo acesso às casas e aos moradores.

Encontrar-se lá, naquela primeira ocasião, representava muito para os desdobramentos da tese. Precisávamos desnudar o que até então estava estranho, silenciado para nós.

Mais uma vez tomamos a leitura de Claval (2011) para entender as especificidades do trabalho de campo, quando o autor esclarece sobre os

³⁸ Manoel Félix (OLIVEIRA JR., 2014).

³⁹ Há em algumas delas certa resistência na elaboração de pesquisas na comunidade, confiança e estranhamento são situações comuns.

argumentos de a Geografia ser também uma ciência de observação. Baseado na experiência, o mesmo afirma que “aquele que a pratica ama andar, olhar ao redor, cheirar os odores e sentir a atmosfera; é também um homem de contato, sempre pronto a interrogar as pessoas e a escutá-las”.

De fato, aquele campo se definia de várias maneiras e, apesar de toda dificuldade de acesso, o mesmo se apresentava generoso com sua paisagem verde e o aroma da chuva e da mata que perfumavam o lugar.

FOTOGRAFIA 8: PAISAGEM VISTA DA ESTRADA DE ACESSO A COMUNIDADE PEDRA D'ÁGUA



Fonte: Registro da autora (2015).

No percurso, além de contemplar os elementos da natureza, fazíamos registro fotográfico da paisagem para posterior leitura do campo. Construímos, ao longo do período da pesquisa, um acervo bastante expressivo de imagens, (fotografias) que nos serviram como suporte metodológico, pois trazem o olhar do fotógrafo e sua intencionalidade, bem como proporcionam uma análise do leitor⁴⁰ da fotografia que, a partir dela, constrói suas percepções.

Percorremos aproximadamente 40 minutos de estrada de chão até encontrar a casa onde a presidente da associação, Maria de Lourdes, nos esperava. O

⁴⁰ Os leitores prováveis podem ser a própria pesquisadora, a orientadora, os sujeitos pesquisados, a banca examinadora etc.

encontro com ela foi essencial, pois conseguimos obter as primeiras indicações de moradores que pudessem contribuir com a ascendência histórica da comunidade de Pedra D'Água.

Naquele momento, nos apresentamos para a senhora Maria de Lourdes Ferreira dos Santos e depois para os demais moradores indicados por ela, trazendo explicações sobre o nosso projeto de pesquisa e, assim, consultando-os sobre a possibilidade de condução da mesma, uma vez que, só assim, podíamos ter autorização de iniciar a pesquisa e ir ao encontro de outros moradores. Para a liderança essa etapa foi necessária porque dali ela nos conduziria até os lugares e pessoas que pudessem contribuir, indicando outros lugares e outras pessoas, assim o fez.

Cumpramos esclarecer que não ficamos apenas apoiadas nos caminhos recomendados pela interlocutora. Apesar de as indicações iniciais terem sido reveladoras, podemos dizer que tivemos autonomia quanto às escolhas. Ao passo de ocorrer casos de pessoas solicitando-nos uma boa conversa, pessoas com as quais nos deparávamos nas caminhadas pela comunidade.

Ainda sobre a conversa com a senhora Lourdes, ela nos recomendou o diálogo com os moradores mais velhos, os que, na opinião dela, seriam capazes de revelar circunstâncias sobre o lugar e dos antigos moradores e ancestrais. Alguém do meio, a partir do próprio ponto de vista, tem, relativamente, melhores condições de fornecer informações sobre esse meio (QUEIROZ, 2002).

No dia em questão, proseamos com as pessoas indicadas, como seu José Firmino dos Santos, na época (2015) com 83 anos, conhecido por “Zito”, com sua esposa dona Isaura Firmino, com 83 anos (2015); com seu Antonio Coelho dos Santos, de 68 anos (2015), conhecido por Tota; e com dona Jandira Firmino Paulo, de 81 anos (2015), além de outros.

Com o passar do tempo, apesar de a liderança ter sido deveras importante no processo de interação entre nós e os moradores, fomos fazendo nossas próprias buscas, nas andanças solitárias, no intuito por encontrar as pessoas que tinham maior importância no processo histórico e nas dinâmicas territoriais do grupo pesquisado. Era assim que se constituíam as nossas escolhas pelos entrevistados.

Não houve um número preestabelecido de entrevistados, nem quantas entrevistas faríamos com eles/elas.

As indicações de Lourdes em procurar os mais velhos nos remetem a leitura de Bosi (1994, p. 56). Os moradores mais velhos se estabelecem como detentores do saber, os quais, no momento da velhice social, têm “uma função própria, a de lembrar. A de ser a memória da família, do grupo, da instituição, da sociedade”.

Ainda movida pelas narrativas de “seu Xirui”, ao se falar acerca dos acontecimentos nas matas, sobre os mitos, segui os direcionamentos apresentados naquela ocasião na comunidade quilombola Ipiranga, particularmente acerca da “Comadre Fulôzinha”, que emana de uma territorialidade e remete a um elemento simbólico.

Buscávamos os referenciais simbólicos a partir dos quais, durante os relatos, surgiriam elementos sobre o modo de vida em comunidade. Com isso, não estamos procurando projetar na “Comadre Fulôzinha” uma representação coletiva dos povos quilombolas, mas não se pode negar a existência de uma territorialidade compartilhada e permeada por elementos simbólicos que aparecem ao longo da construção ou representação social dos lugares e dos povos. Sobre essa questão falaremos mais adiante.

Quando procuramos saber sobre o ser etéreo, percebemos certa semelhança nas falas dos interlocutores no tocante as suas habilidades, tanto nas que foram coletadas em Pedra D’ Água, quanto no Grilo, em Matias e Matão. Aquilo nos chamava atenção.

No entanto, apesar de estarmos envolvidas ali por uma pesquisa de cunho exploratório, ainda naqueles primeiros contatos, particularmente, no campo de Pedra D’ Água, vislumbrávamos a construção do nosso recorte, como já fora explicitado. Foi lá que as questões com as quais nos deparamos na dissertação foram se revelando, ao menos como possibilidade, pois as ligações entre as comunidades ainda se apresentavam frouxas, havia poucos direcionamentos, uma insuficiente base teórica e de campo. Porém já tínhamos como **tecer os caminhos da pesquisa e assim foi feito.**

Procurávamos traduzir os territórios e as territorialidades das comunidades e isso estimulava-nos a atentar para as interpretações das situações de naturezas e

abordagens diversas. As dimensões sociais, políticas, culturais, dentre outras, estão imbricadas, assim, não tínhamos como abrir mão de uma delas, uma vez que isso significaria deturpar a compreensão dos fenômenos (SERPA, 2009; MARQUES, 2009).

Existiam elementos em termos identitários, simbólicos e políticos entre elas, mas ali, nos valíamos ainda das falas de “seu Xirui”, como se dele fossemos encontrar esse fio. Era a experiência mais recente de estar no campo, compartilhando e experienciando o ato de se fazer pesquisa.

Papai quando ele era novo, aí ele dizia que os bichos, os cavalos e as bestas, eles faziam umas tranças, sabe? Às vezes ninguém fazia. Amanhecia o dia umas trança no cabelo das [inaudível – crinas?] dos bichos. Aí ele dizia que era Cumadre Fulozinha que pegava as bestas e ia andar de noite e, de manhã ela devolvia. Aí tinha um assuviu. A gente escutava uns assuviu. Não sei de quem era. Aí ele dizia que era Cumadre Fulozinha [Vocês escutavam? Perguntamos]. Escutava. Todo mundo aqui de noite escutava.

(Depoimento concedido por Maria de Lourdes Ferreira dos Santos, 46 anos, em julho de 2015, moradora da comunidade quilombola de Pedra D'Água).

Na Comunidade quilombola Matias⁴¹, onde também fizemos a pesquisa exploratória, por exemplo, também estávamos apoiadas nos relatos sobre o ser, e lá, quem nos revelou foi dona Rita Gomes das Neves, com 83 anos. Ela é neta de seu João Matias, o que dizem ser o fundador da comunidade, é também o seu sobrenome que batizou o território quilombola⁴². O relato é descrito a seguir:

⁴¹ Do mesmo modo, no Matias estivemos acompanhadas pelas Professoras e pesquisadoras Amanda Marques (UFPB), Rute Vieira e Viviane, além da jovem quilombola chamada Verônica Tenório, moradora do Grilo, que, inicialmente, foi a pessoa quem nos indicou o caminho.

⁴² Destacamos que a história dos topônimos guarda forte relação com as características geográficas e com a história social. Claval (2001; 2011) expressa que os nomes dos lugares ou o batismo do terreno, ao mesmo tempo em que são uma forma de conhecimento para orientação geográfica, são também “uma verdadeira tomada de posse (simbólica ou real) do espaço” (CLAVAL apud SEEMANN, 2005, p. 209). A toponímia pode estar relacionada a acidentes de relevo; às formas da vegetação; “aos caminhos ou às estradas ou aos lugares habitados”; “outros destacam pontos pequenos, como fazendas, vilarejos”. As argumentações que Claval (2011) faz são, notadamente, interessantes, no sentido de que a experiência do terreno deixa de ser puramente individual e passa a ser socializada. Sobre a discussão dos topônimos, Da Matta (2005) destaca que, ao se aprofundar no estudo sobre a origem da urbanização, que ele denomina de proto-urbanização, em Minas Gerais, passou a se interessar pela questão da toponímia. Traz no texto as ideias de Max Müller, o qual afirma que “toda palavra é, originalmente um evento, é possível descobrir na palavra o registro dos pensamentos mais primitivos da humanidade” (MÜLLER apud DA MATTA, 2005, p. 118). Da Mata (2005, p. 119) concorda com a ideia explicitada pelo autor, “sobretudo no que se refere a uma classe muito especial

*É história de trancoso que o povo conta [O que o povo conta? Alguém em um dos cômodos da casa fala em um tom de voz mais baixo: mãe, é Cumadre Fulôzinha] Cumadre Fulôzinha. Cumadre Fulôzinha pega os meninos pagão quando era pequeno, a minha mãe dizia: olha não saia de casa sem [inaudível]. Se Cumadre Fulôzinha chegar aqui, ela carrega. E se ela carregava os menininho novinho pagão, e levava e botava no mato, porque ela é uma **pessoa** que morreu pagã [Rir olhando para nós]. Aí, ela carregava e jogava, botava lá no mato, junto dela. Mas não sei se era verdade ou se era mentira não, né, quem contava essa história.*

(Maria de Lourdes Ferreira dos Santos, 46 anos, liderança da comunidade quilombola de Pedra D'Água. Entrevista concedida em julho de 2015).

A dúvida de dona Rita é se a divindade tinha essas práticas, a de carregar as crianças não batizadas na igreja católica, daí o termo “*pagão*”. No que tange à existência do ser etéreo, disso ela não duvida, visto que, “de vez em quando ela passa aí [Estende a mão em direção à parte de frente de sua casa]. *Ela tem um assubeio, ela assubeia*”, diz ela.

Os relatos sobre a “Comadre Fulôzinha”, assim como de outros personagens míticos, eram reproduzidos, eminentemente, por suas particularidades simbólicas, o que, na nossa concepção, traz, em certa medida, uma identificação com o território material. Mas fomos percebendo que é nas relações identitárias imateriais com o território que esses elementos estão sendo permeados com muita mais força, ativando o que há de mais identificador entre eles: a memória.

Sobre as narrativas acerca da Comadre Fulôzinha, como vimos, dona Rita, da comunidade Matias, faz menção às histórias já relatadas por “seu Xirui” e por Lourdes. No entanto, dona Rita afirmou-nos que todas as sextas-feiras, a mesma faz oferendas para o ser, além do que a “Comadre Fulôzinha” passa perto de sua casa, como vimos na transcrição de sua entrevista, o que demonstra que este ser fez parte da cosmologia dessas comunidades, pois envolve respeito, afeto e crença.

O que ela representa e no que ela me ajuda a refletir sobre a apropriação de um território marcado por demandas políticas, identitárias e simbólicas?

de palavras: os nomes”, ou seja, para Da Matta, “o ato de nomear implica, necessariamente, uma doação de sentido.

Conforme testemunhamos nas falas transcritas, elas perpassam por emaranhados de sentidos e distintos estágios de identidade e de singularidades que, na nossa acepção e interpretação, constituem histórias (CUNHA, 1987).

A presença dessa e de outras situações estão muito presentes nas comunidades negras, fornece sentido à própria existência. São situações que perpassam por singularidades que se pautam numa identidade cultural e territorial, estão diante de uma territorialidade resultante de circunstâncias que marcam a vida das pessoas ou do próprio grupo, nesse caso, o grupo étnico, o qual se traduz a partir de uma relação cultural vivida em um “espaço-território” (BONNEMAISON, 2002).

Pensamos tais elementos compartilhados como trajetos que permitiam traçar as especificidades da tese. Precisávamos olhar para a comunidade Pedra D’Água sem a isolarmos do contexto geral das outras comunidades quilombolas, inclusive, das que mantêm identificação de parentesco.

Nesse contexto, e em diálogo com Ratts (2003, p. 41), mas, ao mesmo tempo transpondo sua leitura sobre a abordagem geográfica da etnicidade dos povos indígenas Tremembé e do núcleo rural negro Caetanós, no Ceará, para nossa tese, pois encontramos em Pedra D’Água “uma instigante rede de relações familiares” que se desdobram para existência de redes, que incluem localidades para além do território político/reivindicado.

Sob a garantia de esboçar tal afirmação, durante a construção da tese, fomos levadas a estabelecer uma **descrição densa** dos fatos e dos lugares, no sentido de tratar as situações, dentro e fora do campo, instituindo uma interação entre o “eu” pesquisador, o (s) fenômeno (s) /campo observado (s) e os sujeitos sociais, à luz de uma subjetividade e interdisciplinaridade do saber, já exposto nas páginas anteriores.

Compreende-se ainda que, ao considerar a interdisciplinaridade e a pesquisa qualitativa como necessárias nesse trilhar científico se fez importante fazer o cruzamento do saber geográfico com outros campos do saber.

Com as escolhas teórico-metodológicas postas, não se negou, nessa tese, a importância das pesquisas que se pautam sob uma perspectiva econômica⁴³. Apenas nos enveredamos com maior profundidade pelas dimensões sociais e culturais, que se somam e que se manifestam ambigualmente, em consonância com a dimensão econômica e, que, muitas vezes, até se desdobra dela, como é o caso dessa última. Assim, fomos sendo motivadas a buscar elementos das: **Estratégias e das práticas de resistência das comunidades quilombolas** Grilo, Matão, Matias e Pedra D' Água. Avaliando se o termo quilombola daria conta de compreendermos as dinâmicas territoriais dessas comunidades e se a resistência é pelo território ou pelas relações familiares. Também procuramos situar as **conexões e as redes** (territórios e territorialidades), investigando se existia uma unidade de práticas culturais e de um universo simbólico compartilhados entre as comunidades quilombolas pesquisadas, se havia “uma rede de relações com o espaço e de referenciais simbólicos” (ALMEIDA, 2003, p. 81) mas, pensando do mesmo modo nas diferenças, e nas redes de “relações com o espaço (território) e de referenciais simbólicos” (ibidem).

Para tanto, recorreremos às análises de documentos no acervo do Gestar, onde encontramos vários trabalhos acadêmicos sobre o tema. São estudos mais recentes, principalmente os que vêm sendo publicados na perspectiva de estabelecer uma crítica pertinente e trazer informações sobre as comunidades negras rurais ou comunidades quilombolas (Rodrigues, (2011); Maracajá (2013); Marques (2015), Almeida (2015) Silvestre (2015), Oliveira Jr. (2014), Moreira (2009)), entre outros.

Consultamos e coletamos documentos no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), na Seção Regional-PB. Este material se refere aos processos da regularização fundiária de algumas comunidades que temos investigado, sobretudo, os Relatórios Técnicos de Identificação e Demarcação – RTID. Além dos registros e leitura desses materiais, foram imprescindíveis os frequentes diálogos com as antropólogas do setor que, muitas vezes, nos auxiliaram na interpretação dos mesmos e nos forneceu novas pistas no que tange ao andamento dos processos.

⁴³ Sobre esse tema, há um acúmulo de informações e de debates desde o Século XIX. Na geografia agrária brasileira, há uma diversidade de trabalhos que lemos e conhecemos. Um exemplo deles é o de Oliveira (1986).

Procuramos também informações, além da leitura da literatura mencionada, em instituições públicas e em portais especializados, como a Fundação Cultural Palmares – FCP, a Secretaria de Políticas da Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR, sempre atualizando e confrontando os dados referentes às comunidades.

Cabe destacar que a riqueza de depoimentos que serão registrados nos capítulos que se seguem e o abalo a muitas convicções anteriores somente ocorreu em decorrência da realização dos trabalhos de campo, técnica de pesquisa adotada e que se constituiu numa das etapas mais relevantes desta tese.

Temos recorrido a metodologias variadas de acordo com as configurações que a pesquisa foi apresentado ao longo do processo. Foi estimulante conduzir a pesquisa apoiada nos procedimentos já mencionados: a pesquisa documental, a pesquisa bibliográfica, além da pesquisa de campo, daí termos a capacidade de abarcar as mais íntimas manifestações culturais e territoriais daqueles e daquelas que fizeram parte desta investigação.

CAPÍTULO 2

“A FAMÍLIA DELA É QUASE TODA GRILO E MATÃO”: AS REDES E OS REFERENCIAIS DE PEDRA D’ÁGUA

CAPÍTULO 2 - “A FAMÍLIA DELA É QUASE TODA GRILO E MATÃO”: AS REDES E OS REFERENCIAIS DE PEDRA D’ÁGUA

2.1 Territórios, redes e as geografias das pessoas e dos lugares

Eles estão quase sempre sentados nos mesmos locais - ou no sofá ou nas cadeiras de balanço - da sala ou na parte de fora da casa, de onde é possível ouvir o canto dos pássaros, acompanhar o movimento dos animais, observar as árvores frutíferas e diversificadas, que enfeitam ao redor da casa. Na parede da sala, as fotografias e as imagens de santos que marcam aquele ambiente, oferecem para quem ali se encontra um pouco das representações culturais e religiosas daquela família.

Algumas vezes, no final da manhã, ao depararmos com a refeição sobre a mesa da antessala, esses episódios nos faziam lembrar que os horários de visita eram inoportunos. Mesmo assim, o convite para sentar-se à mesa e desfrutar da refeição, com ele ou ela, aparecia.

Noutras ocasiões, oferecer-lhes um agrado em retribuição às histórias compartilhadas, o que era bem-vindo para aquele e aquela que revelavam em suas memórias as lembranças, os esquecimentos, os silêncios.

O corpo debilitado daquela mulher, o rosto marcado daquele homem, de semblante em constante ar de tristeza, fazia surgir relatos da trajetória das famílias de Pedra D’Água e os seus eixos de circulação por entre os territórios. No retorno de lá, trazíamos quase sempre os frutos ou legumes cultivados por eles.

Apesar da extensão do relato, o processo investigativo era tecido por elementos decorridos das narrativas dos sujeitos e pelo prazer da observação, e, assim, iam surgindo as fontes de investigação, envoltas por tênues fios, e tramas – redes, territórios e territorialidades.

O contato com “dona Isaura” e “seu Zito”, companheiros de longos anos de união matrimonial, significava encontrar-se diante de três elementos que não devem ser analisados separadamente: as relações de parentesco - *“O pai dela é meu tio, e*

*o meu era tio dela, aí sômo primo*⁴⁴-, a apropriação do território - esse “terreno aqui era dele, depois ele passou pra os fio, dos fio passou pra os neto”⁴⁵, depois pra os bisneto – avô – e a construção de territorialidades – *“eu ainda caço”*.

A narrativa que intitula este segundo capítulo da tese, foi asseverada por “seu Zito” sobre os familiares de sua esposa, que expressa direções a fim de pensarmos sobre os fatores que ligam Pedra D’Água a outros territórios de comunidades negras da região e nas estratégias que viabilizam a construção dessas redes.

Partir de uma perspectiva em que a memória se impõe como elemento-chave das trajetórias das famílias de Pedra D’Água, com marcas fortes das suas representações quanto aos aspectos relativos à territorialidade, nos fez perceber que estávamos diante, como já evidenciado no Capítulo 1, de uma instigante relação de resistência desses grupos, particularmente, na Mesorregião do Agreste da Paraíba.

Os fios conduzem-nos a encontros de referenciais de territórios múltiplos - redes -, o que demandou maior estímulo da percepção às práticas que convergem para a existência de um processo de resistência que transparecia⁴⁶, pelas formas de uso dos territórios, o modo como se organizavam; as vivências em comunidade e entre comunidades. A essas práticas, associamos às formas dinamizadas nos territórios de circulação e as articulações políticas.

Iremos perceber que o território exposto é marcado por referenciais de parentesco, de acontecimentos festivos, de relações de trabalho, por mitos de origem, por aspectos relativos à terra no sentido jurídico e simbólico – a terra de herança, entre outros.

Numa perspectiva geográfica, não iremos fazer um estudo do papel das redes técnicas e/ou financeiras na organização espacial, ou até as redes como fator de estratégias fortalecedoras e aglutinadoras nos processos de reordenamento dos territórios, nas dimensões e nos moldes em que surgiram as análises no século XIX, período do advento do capitalismo (HAESBAERT, 2013).

⁴⁴ Mais à frente, veremos a ascendência familiar de cada um deles.

⁴⁵ Lima (1992).

⁴⁶ O verbo conjugado no passado é mera formalidade, pois estamos diante de situações que ainda se refletem no tempo presente.

Os referidos estudos se voltavam para ilustrar algumas formas espaciais, desde as linhas de transporte que, naquela ocasião, estavam cada vez mais sendo estruturadas para pensar as dinâmicas da cidade dentro do processo global, até redes dentro do próprio espaço urbano das cidades (redes de bonde e metrô, redes de água e esgoto).

Nesse sentido, tomam-se como direcionamento as reflexões de Raffestin (1993) o qual dedicou um capítulo da sua clássica obra “Por uma Geografia do Poder” ao estudo das redes e do poder.

Para o autor a circulação e a informação são dois elementos imbricados entre si e constitutivos no estudo da rede, os quais se estruturam enquanto instrumento do poder.

A circulação e a comunicação são duas faces da mobilidade. Por serem complementares, estão presentes em todas as estratégias que os atores desencadeiam para dominar as superfícies e os pontos por meio da gestão e do controle das distâncias. (RAFFESTIN, 1993, p. 200)

A circulação e a informação têm especificidades e por isso não se confundem. Enquanto a primeira volta-se aos elementos materiais do território, “o significante” (estrada, “pista”) e serve para “transferências de seres e de bens *lato sensu*”, a comunicação envolve os conteúdos simbólicos (“transferências de informação”), “o significado” (RAFFESTIN, 1993). As mesmas participam de todo o movimento para a dominação e controle das distâncias, assim, a rede aparece,

desde então, como fios seguros de uma rede flexível que pode se moldar conforme as situações concretas e, por isso mesmo, se deformar para melhor reter. A rede é proteiforme, móvel e inacabada, e é dessa falta de acabamento que ela tira sua força no espaço e no tempo: se adapta às variações do espaço e às mudanças que advêm no tempo. A rede faz e desfaz as prisões do espaço, tornado território: tanto libera como aprisiona. É o porquê de ela ser o “instrumento” por excelência do poder. (RAFFESTIN, 1993, p. 204).

Raffestin (1993), na sua análise sobre o território, amplia o debate ao configurar o poder como algo emanado de vários campos e que se faz presente nas relações entre os homens (os “atores sintagmáticos”), ou seja, a concepção de

territórios não se restringe à escala de poder ao Estado-nação, é preciso atentar para a existência de múltiplos poderes.

Dessa forma, Haesbaert (2013, p. 120-121) chama a atenção para o caráter simplificador das análises do território a partir de um ponto de vista do Estado, o território por um viés mais político e, ou apenas numa perspectiva econômica. Nesse sentido, é importante observar às questões colocadas por esses autores, que ampliam o olhar ao salientar que o território é “o produto de uma relação desigual de forças, envolvendo o domínio ou o controle político-econômico do espaço e sua apropriação simbólica, ora conjugados e mutuamente reforçados, ora desconectados e contraditoriamente articulados”.

Para o autor citado, essa duplicidade de interpretações faz a complexidade da Geografia, das múltiplas escalas que devem ser traduzidas, ou seja, “múltiplas escalas” e, conseqüentemente, “múltiplos territórios”.

Coelho Neto (2013) expõe o caráter complexo de que a rede é portadora. Destaca que esta vem sendo analisada por meio de distintos significados e variadas apropriações em diversos contextos históricos. As multiplicidades de interpretações e apropriações decorrem da “profundidade e extensão das revoluções técnicas e do desenvolvimento da ciência”. Sobre o tema o autor tece o seguinte argumento:

na contemporaneidade, diversos campos disciplinares tem se apropriado do termo para realizar uma interpretação de uma variada gama de fenômenos de naturezas distintas. Desse modo, as redes foram acionadas para explicar o funcionamento do cérebro e da circulação sanguínea no corpo humano, a articulação das infraestruturas de circulação no território, a dinâmica das bacias hidrográficas, as relações funcionais entre as cidades, os grandes sistemas técnicos de energia, transportes e comunicação, a operação mundializada das redes financeiras, os circuitos espaciais de produção flexível das grandes corporações, a articulação dos movimentos sociais na sociedade globalizada, ou seja, uma quase inumerável manifestação de fenômenos técnicos, sociais, políticos, econômicos, naturais e espaciais (sem advogar uma dissociabilidade dessas dimensões). (COELHO NETO, 2013, p. 20).

O uso do termo “rede” nesse aspecto torna-se promissor para compreendermos, por exemplo, as articulações entre as territorialidades bem como as estruturas internas de Pedra D’Água, Grilo, Matão e Matias.

A essas dimensões expostas pelo autor associamos às reflexões de Haesbaert (2013) ao tratar das múltiplas possibilidades de ler o território e os elementos que dele resultam ou que o modificam. As redes simbólicas (territorializadoras) nos permitem empreender as territorialidades das comunidades negras com que estamos trabalhando, num viés de estudo das redes de cunho mais alternativo ao sistema dominante, com destaque às redes de caráter comunitário.

Trazendo uma leitura que colabore ainda mais com a interpretação do nosso campo de análise, destacamos a leitura de Marques (2015) e de Santos (2015). Os autores abrem possibilidades de se pensar o território sem a rigidez de fronteiras. Tampouco, de se considerar a fronteira apenas do ponto de vista geográfico.

Santos (2015, p. 61), por exemplo, nos estimula nas análises quando afirma que é necessário “considerar a construção do território segundo alguns aspectos”, um deles é atentar que “a existência de um território não está necessariamente restrita à delimitação de um espaço territorial” – daí a importância de se pensar na construção de territórios redes.

O autor mencionado afirma que o território não necessita de uma contiguidade espacial para existir, ele pode ser articulado em pontos, nós e redes, envolvendo articulações sociais e culturais. O nosso objetivo a partir dessas leituras é considerar a existência de várias estratégias das comunidades negras ao construir suas redes.

Assim, Pedra D’Água, Grilo, Matias e Matão, constituem uma rede na medida em que elas criam formas de estratégias a partir do parentesco, da relação com a terra e, numa perspectiva colocada por Marques (2015), de elementos étnicos e culturais. Elas criam, por meio dos vínculos políticos, culturais e sociais, uma conectividade, uma rede não voltada apenas para a dimensão espacial, mas também e, sobretudo, uma rede de cunho social (cultural e política). É aí que estão arrolados e que influenciam os processos de resistências viabilizados por demandas comuns - a própria “identidade territorial” que, para Marques (2015), “é construída através de territorialidades”.

A autora em diálogo com as concepções acerca do território, envolvendo desde a Geografia à Antropologia, refaz os caminhos e coloca no centro do seu

debate “as correlações de força entre os grupos (étnicos) e o Estado”, levando em consideração o “movimento interno e dinâmico dos lugares”.

O diálogo é coadunado quando se analisa os territórios por meio de formas multidimensionais e escalares. As multidimensionalidades do território se apresentam no plano material e imaterial. Em nosso estudo, identificamos que esses planos são cognitivos (memória e vivência), conectivos (práticas e estratégias) e conflitivos (reivindicações, resistência e ocupações). (MARQUES, 2015, p. 50).

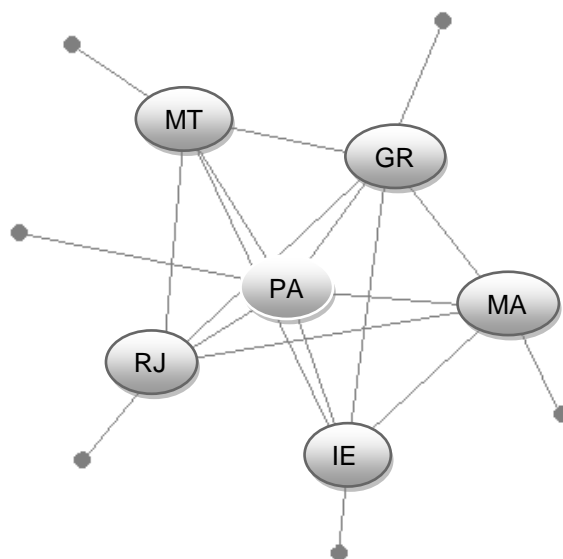
Do caráter multidimensional que a análise do território comporta decorrem as territorialidades, reflexos de uma materialidade do poder Raffestiniano decorrentes “das relações multidimensionais entre o vivido e o território, [...] são as ‘faces vividas’ e as ‘faces agidas’ de um poder exercido pelos membros de uma coletividade” (MARQUES, 2015, p. 49). Embora a autora estabeleça a sua análise para os grupos étnicos do Litoral Sul paraibano, aqui tomamos sua leitura como referência ao nosso estudo de campo.

Portanto, nesse capítulo, nos debruçaremos sobre os processos de territorialização a partir da constituição das redes que conectam Pedra D’Água a outros territórios, lugares, relações, e como a circulação e a permanência foram sendo instituídas ao longo dos tempos⁴⁷.

Analisaremos a natureza das redes e as formas pelas quais elas mediam a relação com o território, articulando permanências e vivências dos indivíduos e da coletividade. Pretendemos compreender como as redes formam estratégias que viabilizam a construção ou reforço das identidades, assim como eles constroem suas territorialidades quando compartilham a partir delas seus modos de viver. São redes internas e externas, materiais e imateriais, como as expostas na figura a seguir, na qual optamos por demonstrar uma interconexão das redes. Atente-se ao fato de essas redes estarem integradas em contextos de escalas mais amplas, ou seja, elas não se limitam entre si, associam-se a processos sociais heterogêneos.

⁴⁷ Ressalvamos que não se trabalha com a perspectiva dos diferentes tempos, mas com a leitura do tempo presente. Pensamos numa resistência buscando essa vinculação do passado com o presente.

FIGURA 1 – COMPORTAMENTO DAS REDES EXTERNAS E INTERNAS A PARTIR DE PEDRA D'ÁGUA



Fonte: Elaboração da autora.

Nessa figura, PA – refere-se à Pedra D'Água, GR – Grilo, MT – Matão, MA - Matias, RJ - Rio de Janeiro e IE – as instituições externas (Brasília, INCRA, mediadores, Universidades; pesquisadores).

Cabe destacar que as linhas e nós representados na figura anterior, se materializam por intermédio de relações de sociabilidades distintas, que nem sempre estão, necessariamente, presas numa escala local. Os nós das redes conectam um território ao outro também por meio das relações de confiança, da reciprocidade, das interações e das práticas (materiais e simbólicas) no território – desde as formas de uso e a sua apropriação.

Os nós da rede se refazem nas histórias das comunidades negras, na luta pela terra, na mediação dos agentes externos, nas demandas jurídicas da terra, que estão expressas por meio do parentesco e das relações de afinidades, como já destacamos.

Assim, valemo-nos dos escritos de Ratts (2003) para afirmar que há entre as quatro comunidades consideradas uma “rede de agrupamentos negros”.

Não podemos esquecer que há diferenças entre elas – muito embora refiram-se a grupos sociais que se identificam como quilombolas, essas comunidades são, sob o ponto de vista social e político, heterogêneas, cada uma com estratégias de uso e de apropriação do espaço (material e imaterial) diferentes.

Isso também é possível de observar nas pesquisas de Deus e Castro (2014) sobre as comunidades do Vale do Jequitinhonha, bem como em Marques (2015), ao partir do estudo das fronteiras étnicas no Litoral Sul Paraibano.

Ainda nessa busca por uma teorização que pudesse dar conta de compreendermos as redes circunscritas no nosso campo de investigação, partilhamos mais uma vez da leitura Haesbaert (2013), quando identifica dois tipos de intersecção do binômio território e rede: uma de caráter desterritorializadora e a outra territorializadora.

Com relação à primeira intersecção pautada pelo autor, pode-se dizer que são “redes mais extrovertidas”, estas, “que através de seus fluxos, ignoram ou destroem fronteiras e territórios”; a segunda possui “um caráter mais introvertido, acabam estruturando novos territórios, fortalecendo processos dentro (até fora) dos limites de suas fronteiras” (HAESBAERT, 2013. p. 123).

Marques (2015, p. 300) apresenta uma discussão, da qual fazemos uso para analisar a perspectiva do território de Pedra D'Água, quando afirma que o território não deve ser abarcado numa rigidez de fronteira física. Por isso, precisamos levar em conta elementos sobre os quais estão tangenciadas as relações de proximidade cotidianas e de identificação envolvidas pelos “traços étnicos” e culturais, ou seja, parafraseando a autora, tais elementos aproximam os territórios.

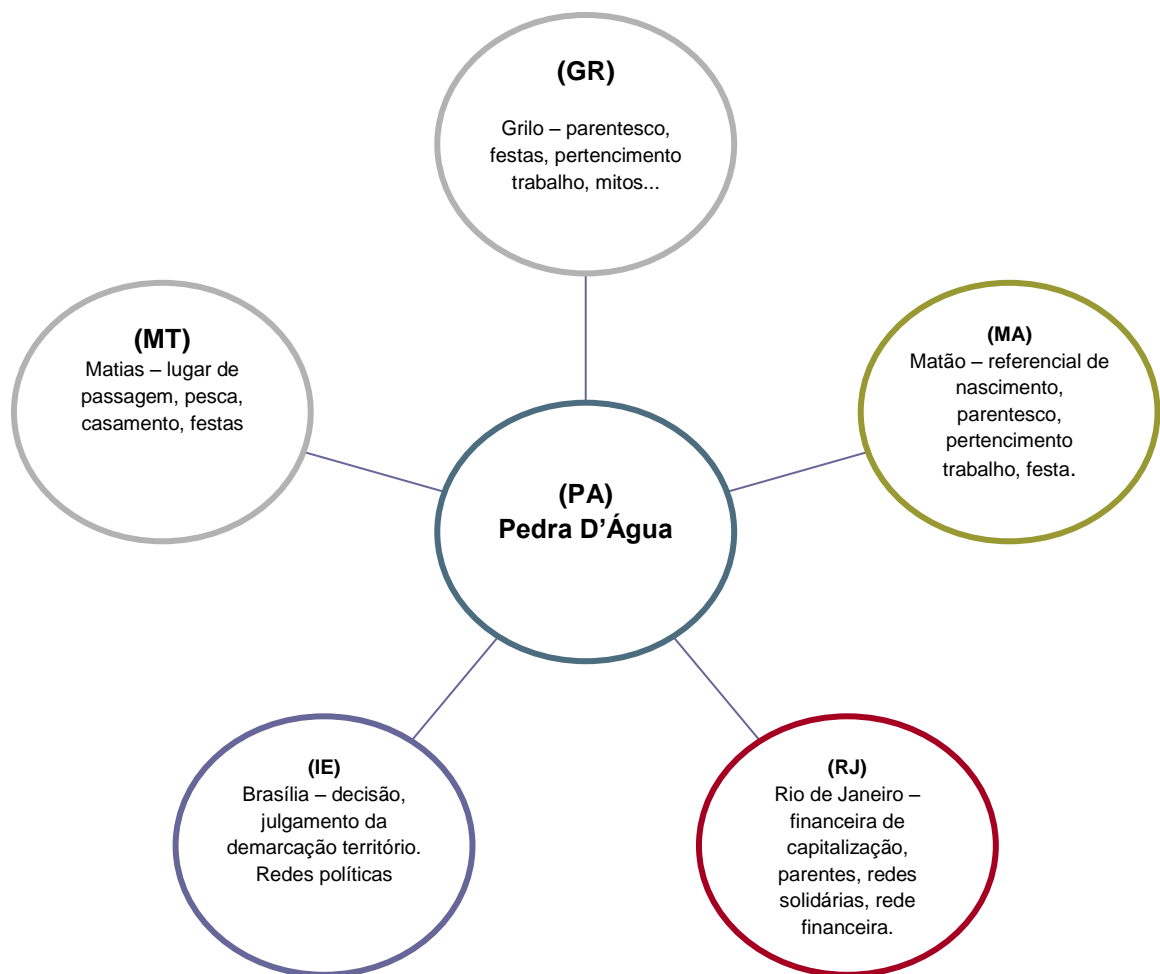
As fronteiras para esses grupos não se constituem apenas em limite geográfico, ou linha divisória entre os de “lá e os de cá”, mas também são fronteiras culturais, étnicas, econômicas e históricas. Ao mesmo tempo em que se apagam ao destacarmos o modo de vida e a descendência étnica, que é comum nos “dois lados”, marcam seus limites que são relativos à concepção de quem vê e de qual lado ou lados da fronteira ou fronteiras estão.

Nesse sentido, as fronteiras físicas estão entrelaçadas por lutas comuns, por formas de viver na terra envolta desde o “campo simbólico ao campo material”. As formas de apropriação dos territórios, para além dos limites geográficos, passam pelas práticas de permanências e também pela mobilidade, por territorialidades e por temporalidades. Aqui não se pode analisar separadamente, pois se conectam e se complementam. Ainda compartilhando da reflexão da autora, afirmamos que,

se pensarmos na fronteira entre esses grupos, apenas como limite geográfico, perdemos de vista uma infinidade de relações e ambiguidades que vão do campo simbólico ao campo material. Os referidos territórios são entrelaçados de fronteiras simbólicas que ora se estendem, ora se comprimem, formando um emaranhado de relações sociais que extrapolam em sua maioria o limite etnicorracial (MARQUES, 2015, p. 301).

Os elementos explicitados a seguir entre as comunidades negras e delas com outros lugares, órgãos e agentes externos, passam também pelas formas de resistir e de pertencer aos territórios. As quatro comunidades expressas no diagrama 3, se conhecem, se indicam, e até mesmo se identificam como grupos que têm uma relação familiar e de afinidades.

DIAGRAMA 3: PERSPECTIVA QUALITATIVA DAS REDES INTERNAS E EXTERNAS DE PEDRA D'ÁGUA



Fonte: Elaboração da autora

Na figura ilustrada anteriormente, construímos uma representação em que Pedra D'Água se encontra como fio condutor das redes. No conjunto, essa(s) rede(s) que afirmamos existir viabiliza(m) representações, resistências, relações de trabalho, a relação com a terra, o modo de vida, dimensões políticas, bem como as relações institucionais - estas particularmente com os agentes externos – ONGS, igreja, INCRA, universidades, pesquisadores, entidades de apoio e parceiros.

Não iremos evocar os elementos constitutivos da figura com vistas a interpretá-la a partir de uma linearidade, à medida expusermos as conectividades em Pedra D'Água essas especificações aparecerão.

Na pesquisa bibliográfica e de campo encontramos uma diversidade de redes que fazem parte da própria trajetória da comunidade, isso se revela nas narrativas dos interlocutores. Apesar de haver muitas lacunas e silêncios na memória destes, particularmente em Pedra D'Água, foi possível construir distintas dinâmicas que estão permeadas nas trajetórias dos moradores.

Segundo Nascimento (2009), foi de Pedra D'Água “que formaram-se algumas famílias” nos quilombos Grilo e Matão, ou seja, existe “um liame de parentesco atravessando Grilo, Serra Rajada, Matias e Matão a partir de Pedra D'água”.

Desse modo, tomaremos como leituras indispensáveis os Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação – RTID's das comunidades Grilo (BATISTA, 2009), Matão (GRUNEWALD, 2009) e Pedra D'Água (NASCIMENTO, 2009), e as referências bibliográficas sobre as áreas: LIMA (1992), RODRIGUES (2007), SILVA (2011), MEDEIROS (2012), SOUZA (2012; 2016), MARACAJÁ E RODRIGUES (2010), MARACAJÁ (2013) e OLIVEIRA JR. (2011; 2016). Os referenciais levantados integram o conjunto das nossas pesquisas, além dos dados coletados nos trabalhos de campo nas quatro comunidades, conforme enunciamos no capítulo metodológico.

Para fins de reflexão sobre as redes nos processos de resistências, cabem algumas questões de cunho analítico que surgem como forma de reflexão para darmos prosseguimento às hipóteses da tese, quais sejam:

- Quais são as conexões estabelecidas entre os territórios de Pedra D'Água, Grilo, Matão e Matias?

- Há uma unidade de práticas culturais e de um universo simbólico compartilhado entre essas comunidades?
- A apropriação dos territórios investigados permite-nos afirmar que há territórios e territorialidades compartilhadas?
- Quais as tramas e os fios condutores que envolvem a construção das redes em Pedra D'Água?
- Esta rede se estabelece como instrumento de poder frente ao Estado e aos agentes externos?
- O que faz viabilizar a circulação e a comunicação nessa rede?
- A rede se configura como fortalecedora da luta pela demarcação dos territórios onde realizamos os trabalhos de campo?

Em consequência de nossas andanças, ao longo dos seis anos dedicados à pesquisa sobre territórios quilombolas, podemos dizer que o território é marcado por referenciais de parentesco e que, a partir desses referenciais, materializa outras dimensões.

Iremos, a partir de agora, conectar essas relações tendo como ponto de apoio a trajetória de duas mulheres, Isaura Firmino dos Santos, de Pedra D'Água, e Maria das Dores Coelho Tenório, conhecida como “dona Dôra” (*in memoriam*), do Grilo.

Fomos guiadas a buscar, além do que os documentos mostravam ou direcionavam, lugares/áreas que eram ou são referências para Pedra D'Água. Os territórios se circunscrevem mediante as bases materiais e simbólicas, como acabamos de mencionar. Ao tempo em que se criam ou se estabelecem redes, eles também as transformam.

2.2 Ascendência histórica e referenciais simbólicos da territorialidade quilombola: e assim surgiu Pedra D'Água

É muito interessante revisitar lugares, relações e pessoas através de outros lugares, relações e pessoas⁴⁸. Falar de redes com vistas a decodificar os registros

⁴⁸ Aqui se refere “tonar a visitar”, olhar e ouvir a partir de outras vivências e de voltar no sentido de retomar a investigação de algo já lido em outra ocasião, como por exemplo, na pesquisa de MARACAJÁ (2013), MARACAJÁ e RODRIGUES (2010) etc.

da oralidade, dos documentos e dos processos sociais das comunidades nos levou a caminhos de encontros e desencontros que passam por intercessões marcadas por movimentos⁴⁹ (pode ser de causa estrutural, política, afetiva, local, regional, nacional) de saídas e permanências (afetiva, política, simbólico), referenciais de parentesco e afinidades.

O uso apenas do topônimo “Pedra D’Água”, sem o uso da expressão “comunidade Pedra D’Água”, se justifica pelo fato de os moradores mais velhos assim denominarem o lugar. Usualmente o termo “comunidade” não é habitual em suas falas, expressando-se apenas com “Pedra D’Água”.

Marques (2015, p. 159), por exemplo, fez uso de duas nomenclaturas na pesquisa sobre a comunidade negra Ipiranga.

Considerando as falas, utilizaremos a nomenclatura **Ipiranga** quando estivermos tratando do grupo por meio das reivindicações étnicas Quilombola, assim como ações políticas do Estado. Quando fizermos menção à história de uso tradicional do território, utilizaremos a nomenclatura antiga **Piranga**. O nome Piranga ainda é usual entre os mais velhos, aparece também em algumas situações, documentos e fontes orais com o nome Piranga. Entretanto, o topônimo oficial é Ipiranga.

O uso apenas do topônimo se faz com a finalidade de referenciar o território tradicional. Quando se fizer menção às reivindicações do território quilombola, utilizaremos a terminologia comunidade Pedra D’Água e, ou território quilombola de Pedra D’Água, termos mais usados pelos agentes externos.

Pedra D’Água se trata de uma comunidade quilombola que, por volta da década de 1990, foi atribuída por Lima (1992, p. 9) como comunidade rural a fim de especificar um grupo residente no “meio rural, dentro de um espaço contínuo e que desenvolve relações de organização tipicamente comunitárias”, marcada pela pertença étnica e tem como referencial comum, de quem dizem descender, a figura do negro Manuel Paulo Grande.

Não há qualquer registro oral ou documental sobre o marco temporal do surgimento de Pedra D’Água. Lima (1992, p. 36) traz dados riquíssimos que justificam dizer que há em Pedra D’Água uma simbiose, “na medida em que a terra não se explica sem referencia à origem histórica e o acesso a esta sem a definição

⁴⁹ “Movimentos” aqui é tomado no sentido de deslocamento, mudança, transformação, circularidade.

dos laços de parentesco”. É assim que vamos reconstituir, a partir dos marcos temporal e espacial, o que compõe os referenciais simbólicos e as territorialidades de Pedra D’Água.

As histórias contadas e registradas nos documentos e na literatura sobre Pedra D’Água, promove uma explosão de sensações que nos fazem repensar na objetividade crua e tão somente seca da ciência. Estamos diante de um invólucro que nos revela “coisas” sensíveis, aquilo que, na mais alta abstração de ciência objetiva, não nos permitiria fazer uma leitura afinada.

A defesa daquela localidade como sendo terra de herança dá à figura de Manoel Paulo Grande, o ancestral comum à grande maioria, papel importante e o coloca num patamar de construtor na formação histórica da comunidade, uma vez que o alocam como o primeiro que “chegou às terras [...] e constituiu família de tipo nuclear” (Lima, 1992, p. 33).

A função atribuída a Manoel Paulo Grande como o fundador está permeada por elementos da natureza que dão a ele uma força que faz menção a “conteúdo místico e mítico”, quando relatam de sua capacidade de transmutar-se em animais ou vegetais ao se sentir acuado pelos inimigos, no caso, o Estado, na figura da polícia.

Foi em Lima (1992) que verificamos narrativas que significam muito a esta pesquisa, pois uma das “informantes” selecionadas pela autora, que se reconheceu na época da entrevista como bisneta do Manuel Paulo Grande, revela a capacidade do bisavô diante dos enfrentamentos.

O pequeno fragmento destacado da conversa de Lima (1992) com a dona Maria Paulo remete a fatos históricos de resistência negra na Paraíba, sobretudo, ao vincular a sua participação no movimento que ficou conhecido na historiografia paraibana por *Quebra-Quilos*⁵⁰.

⁵⁰ Na historiografia Paraibana e nos documentos oficiais que consultamos, aparecem as denominações “insurgência”, “levante”, “sedição”, “movimento popular” e “movimento pré-político”. Aqui iremos abordá-lo como movimento (social) dado o nível de politização dos que ali participaram camponeses, feirantes, negros livres, escravos. Cada um trilhava um “caminho próprio”, para “cobrar demandas específicas” (LIMA, 2004, p. 195), expressão de cidadania.

Extraímos do trabalho de Lima (1992, p. 34) a entrevista na íntegra:

P – E Pedra d'Água, como foi que surgiu? I – Ta! Essa história de Pedra d'Água eu num sei contá porque isso num foi no meu tempo. Foi do meu bisavô, agora eu conheci o meu avô. (...) Eu sei que no tempo de... **A senhora ouviu falá num tá de Quebra-Quilos?** P – Não, o que foi isso? I – Esse povo era tudo escondido, o meu avô conta essa história de seu pai; “senão a puliça vem atraindo pá levá”, mas meu bisavô era muito sabido; a puliça atrai dele; quando foi um dia entraro aqui na boca da noite aí minha bisavó chamada Fulozinha, minha bisavó diche: “Mane, ali vem uns trupé”, diche que aí quando a puliça chegô na pôta, ele virô-se num gato, sartô pu riba da janela de vexado, de danação, aí o sodado diche: “Ta! Aqui passô um gato preto”; e era ele, o meu bisavô. Ele correu puli, puli, puli, naquela loca de mato lá, passô dois dias escondido naquela grota e a puliça pu todo canto pá levá. Aí ele diche: “sabe Fulozinha eu vô fazê um negoçu dentro de casa, aí na sala de janta”; ele passô o resto da noite todinha cavando aquele fosso quiném tatu; fei aquele fosso pu debaixo do chão, um buraco bem grande que desse pra ele passa, tapô tudim, só ficô aquele buraquim da pôta pu povo num vê e, ali, ele comia, bebia, dormia sem, ochêm, sem ninguém nunca pegá ele. (Maria Paulo – 78 anos. In: Lima (1992, p. 34, grifo nosso).

É necessário algumas considerações a respeito desse movimento, do qual Manoel Paulo Grande teria participado por sua importância na região, bem como, sobre o registro de que nos últimos anos tem surgido novos elementos silenciados pela historiografia paraibana.

Não temos a intenção de retomar a conjuntura que se vivenciava no período que o antecede e/ou as fases pós-movimento, pois há inúmeros trabalhos que tratam sobre o tema numa perspectiva mais de cunho historiográfico, mas também outros que partem de um olhar mais crítico, dando ênfase às estratégias de resistência negra e escrava na época (LIMA, 2004; RODRIGUES, 2007; RICHARDSON, 2008; MARACAJÁ e RODRIGUES 2010; SECRETO, 2011; MARACAJÁ, 2013).

Podemos dizer tratar-se de pesquisas correlacionando o *Quebra-Quilos* (1874-1875) a outros movimentos de resistência negra atuais, por exemplo, a luta dos povos tradicionais, particularmente dos quilombolas, na Paraíba (RODRIGUES, 2007).

Historiador e pesquisador do *Quebra-Quilos*, Lima (2004, p. 194) utilizando-se da pesquisa documental, tece novos arranjos sobre a resistência escrava no

decorrer do acontecimento na cidade de Campina Grande, até então, silenciados pela historiografia tradicional. Como o próprio autor reflete, “busquei priorizar a participação dos escravos no movimento, aspecto que contemporâneos e historiadores relegaram a último plano”.

O autor faz uma avaliação acerca do contexto estrutural a que os negros estavam submetidos que, para ele, seria algo muito particular para a “eclosão” de eventos, inclusive o *Quebra-Quilos*. Com base nesse entendimento, argumenta:

Naquela altura, o aprendizado político dos escravos já ia longe, atingindo um novo patamar que se expressava em novas e, muitas vezes, ousadas estratégias de luta individual e coletiva pela liberdade, cujas repercussões preocupavam cada vez mais setores da elite política e econômica empenhados na manutenção da ordem pública e, em particular, na solução do delicado problema do chamado “elemento servil”, processo que em maior ou menor grau atingiu todas as províncias escravistas do Império, envolvendo um conjunto de ideias e experiências que circulavam por diferentes lugares como um bumerangue. (LIMA, 2004, p. 167).

Ao que tudo indica, essas características não foram distintas na província da Parahyba⁵¹ pois, “diferentemente dos populares, que, dias antes, chegaram gritando ‘abaixo os impostos’ e ‘morram os maçons, viva a religião católica’, os escravos entraram na cidade entoando suas próprias palavras de ordem de ‘viva a liberdade’” (LIMA, 2004, p. 166).

Rodrigues (2007) centra esforços ao interpretar as lutas dos movimentos *Ronco da Abelha*, *Quebra-Quilos* e *Ligas Camponesas*, tomando como referência o recorte temporal de 1850⁵² a 1950. A autora afirma que esta fase, “mantém vínculos fortes no que diz respeito à luta pela terra [...] dos grupos étnicos; negros e índios e às disputas políticas de classe que marcaram nessas conjunturas a sociedade brasileira, de modo especial os excluídos da terra”.

A participação do Manoel Paulo Grande no *Quebra-Quilos*, conforme foi contada pela sua bisneta, contribui bastante para pensarmos nas relações entre os territórios quilombolas em algumas regiões da Paraíba, com atenção para a

⁵¹ A grafia se refere ao contexto do século XIX.

⁵² Rodrigues (2007, p. 1) parte do princípio de que o ano de 1850, “configura-se num divisor de águas da história agrária brasileira”, com a promulgação da lei de terra.

comunidade Pedra D'Água, fato que Rodrigues (2007, p. 9) destaca ao mencionar as localidades de ocorrência do *Quebra-Quilos*:

Deram-se em municípios onde havia predominância do trabalho escravo e de população indígena [...] em verdade, no contexto em que se deu a promulgação das leis abolicionistas o trabalho escravo tanto se fazia presente na zona da mata e no brejo quanto no agreste e no sertão da Parahyba, atingindo em grande escala índios e negros.

A autora fornece elementos bastante elucidativos quanto à presença de comunidades quilombolas em alguns municípios da Paraíba nos quais houve registro dos acontecimentos, no século XIX. Ressalte-se que aqui ela atenta não só para o *Quebra-Quilos*, mas também para o *Ronco da Abelha*⁵³ (1852) e as *Ligas Camponesas*.

Embora ao longo dos tempos mudem as estratégias adotadas por esses grupos sociais, a terra reivindicada indica vínculos antigos desses grupos com a mesma ou, assinala traços de uma memória recorrente que nem mesmo a desterritorialização conseguiu apagar. É relevante registrar que os municípios em que atualmente ocorrem a presença de comunidades quilombolas reconhecidas pela Fundação Palmares e, Terras Indígenas, reconhecidas pela FUNAI, são aqueles em que ocorreram os movimentos de resistência ocorridos há mais de um século e aqui mencionados (RODRIGUES, 2007, p. 07).

Ainda sobre os nexos entre os movimentos, principalmente no que tange a sua territorialização na Paraíba, na pesquisa coordenada pela referida autora⁵⁴, e na

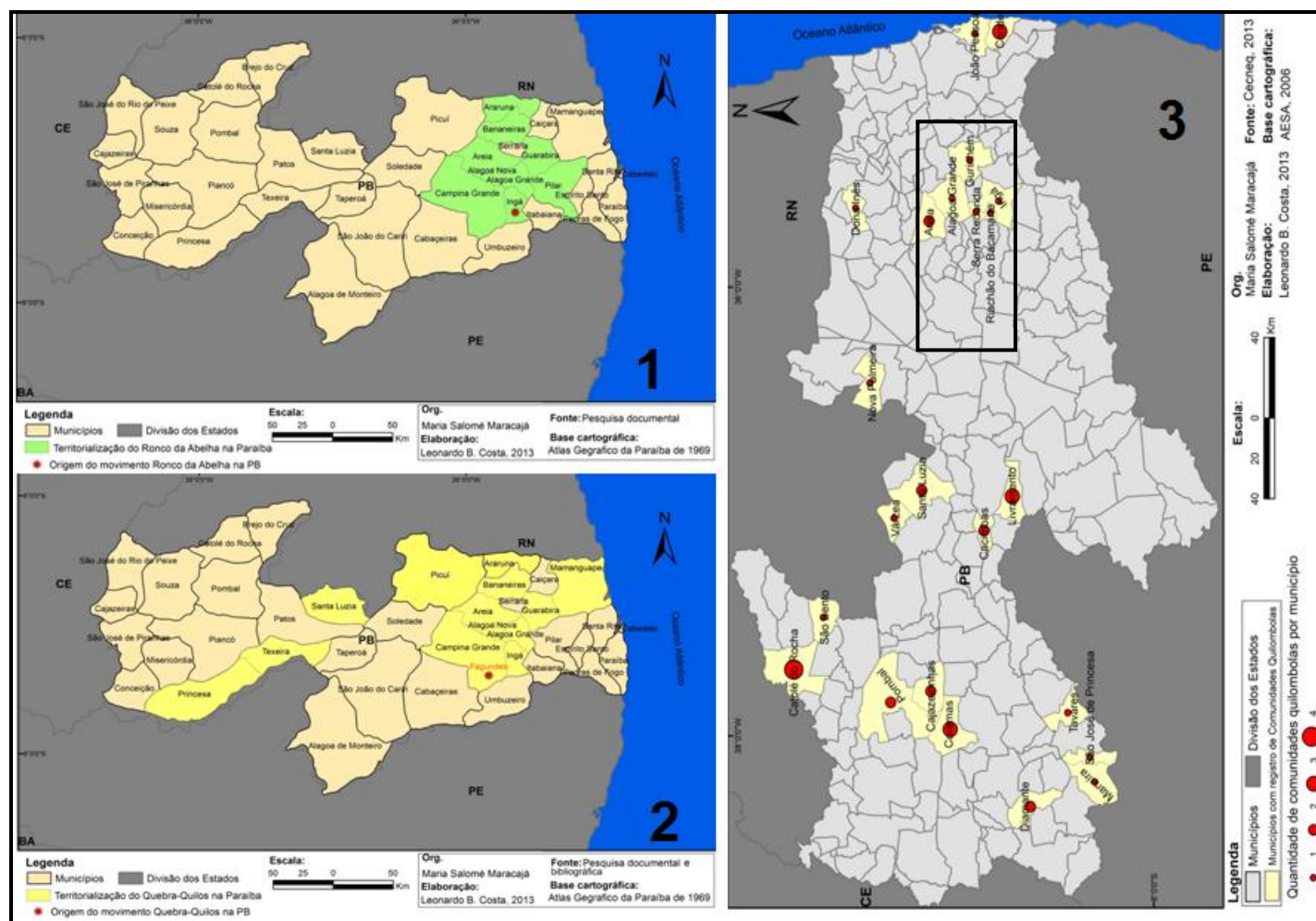
⁵³ Segundo Maracajá e Rodrigues (2010) “As informações a respeito das causas que levaram a população a protestar contra o Império, em Pernambuco ou na Paraíba, foram as decisões tomadas pelo Império, com a decretação de várias leis, como a extinção do tráfico negreiro, em 1850, a Lei de Terras, os decretos 797 e 798 de junho de 1851, o Censo Geral do Império e o Registro Civil dos Nascimentos e Óbitos em 1851, sobretudo, esse último, que retirava da Igreja o ofício de assentar em livro próprio todos os nascimentos e óbitos ocorridos nas localidades sob a jurisdição de cada paróquia. Os participantes do movimento - a maioria composta por negros libertos - entendiam que essa lei poderia, de algum modo, fazer referência ao seu passado escravo ou à sua descendência negra. Assim, a lei do Registro de Nascimentos e Óbitos fora denominada pela população de **‘lei do cativo’**”. Sobre essa última, segundo Guillermo Palacios (2006, p. 04), para a população envolvida ela “destinava-se na verdade a recuperar para o escravismo uma ampla camada da população que não tinha, até então, sido objeto da atenção por parte do Estado ou dos proprietários das *plantations* açucareiras da zona da mata nordestina: os homens e as mulheres livres e pobres, entre os quais predominavam os agricultores não escravos”.

⁵⁴ Programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica (PIBIC) no projeto: “Trajetórias de exclusão, territorialidade em construção: verso e reverso do campesinato no estado da Paraíba – Brasil” .

qual participei como bolsista na época, buscou-se a confluência dessas áreas com a localização dos territórios onde estão abrigadas as comunidades negras rurais, algumas já reconhecidas como quilombolas.

Com o resultado decorrido de mais três anos de investigação, e com os dados levantados no referido projeto, levei algumas questões para o trabalho de dissertação (MARACAJÁ, 2013). Nele, construímos alguns mapas, dentre os quais destacamos três: no primeiro (1), espacializamos as localidades do *Ronco da Abelha*; no segundo (2), evidenciamos as localidades de ocorrência do *Quebra-Quilos*, e no terceiro (3), a territorialização das comunidades quilombolas na Paraíba.

MAPA 3 - CONVERGÊNCIA TERRITORIAL ENTRE OS MOVIMENTOS RONCO DA ABELHA, QUEBRA - QUILOS E COMUNIDADES QUILOMBOLAS



Fonte: Adaptado de Maracajá (2013).

Ao sobrepormos visualmente as três imagens, notamos uma convergência territorial entre os movimentos. É nesse sentido que temos nos apropriado da palavra “resistência” para dizer que as lutas dos quilombolas na Paraíba na atualidade guardam relação com o passado.

Com a narrativa extraída de Lima (1992) é possível também dizer que há testemunhos orais dessas vinculações, e a comunidade Pedra D’Água é um dos “nós” que permitiu-nos afirmar tais conjecturas. A partir daí podemos estabelecer nexos apontados entre o fundador de Pedra D’água, negro Manoel Paulo Grande, e a resistência do Quebra-Quilos.

Encontramos em Secreto (2011, p. 101) indicações de que uma tropa da cavalaria militar, a fim de reprimir o *Quebra-Quilos*, seguiu para os rumos de duas localidades, uma delas na área que integra parte do território de Pedra D’Água,

Fez seguir seus homens⁵⁵ para Serra Redonda e Serra dos Pontes, porque, pelas informações de que dispunha, essas paragens estavam ‘infestadas’ de revoltosos. Segundo ‘pessoas fidedignas’, todos os habitantes desses dois locais estavam implicados. ‘os moradores da Serra dos Pontes, cômnicos da sua incriminabilidade (sic) tem tomado medidas tais como não dormireem nos seus ranchos para fugirem da ação da justiça’.

FOTOGRAFIA 9: SERRA DOS PONTES: REFERENCIA QUE INTEGRA O TERRITÓRIO DE USO TRADICIONAL DE PEDRA D’ÁGUA



Fonte: Registro e elaboração da autora (2017).

⁵⁵ O coronel Severiano da Fonseca. “Ingá, 16 de dezembro de 1874 – 7 horas da noite. Senhor coronel, venha já, que falam atacar hoje a Villa com três mil homens. Venham a cavalaria”.

Encontramos registros sobre a Serra dos Pontes na pesquisa de Medeiros (2012). Foi durante os trabalhos de campo na comunidade, em entrevista a um dos descendentes da família Paulo, que o mesmo “apontou” para a autora um dos locais de antiga moradia de um dos filhos de Manoel Paulo Grande, ao tempo em que relatou que Paulo Grande havia residido nas proximidades.

A Serra dos Pontes, que hoje integra o território de uso tradicional da comunidade quilombola Pedra D’Água, trata-se de uma área onde residem os “brancos”, a família Pontes, que não tem nenhuma relação com o núcleo de parentesco que estrutura a relação étnico-racial de Pedra D’Água.

Apesar de a família Pontes estar inserida no território apenas para atender a uma demanda jurídica da terra, é perceptível na fala dos moradores (negros) certa rejeição à presença deles como sendo quilombolas. São fronteiras muito bem marcadas pelo traço étnico, há quem diga que existe uma Pedra D’Água “dos brancos” (Serra dos Pontes, Pinga branco) e Pedra D’Água “dos negros” (Pinga preto, que também faz parte da família nuclear).⁵⁶

O marco temporal de Pedra D’Água possibilita afirmar que a sua origem remonta ao século XIX, já que se vincula à figura do Manoel Paulo Grande e ao *Quebra-Quilos* que ocorreu na Paraíba entre os anos de 1874 e 1875.

Cabe o registro de que não encontramos nos referenciais qualquer indício que remeta Manoel Paulo Grande à condição de escravo ou homem livre, uma vez que se tratava de uma ocasião ainda com fendas da sujeição ao trabalho dos escravizados.

Contudo, foi possível identificar nas pesquisas que a “sedição”, como era geralmente associada ao movimento Quebra-Quilos, imprimiu formas cruéis de repressão⁵⁷. Não é à toa o relato da bisneta de um dos “sediciosos”: “Esse povo era tudo escondido, o meu avô conta essa história de seu pai; ‘senão a puliça vem atraindo pá levá’, mai meu bisavô era muito sabido; a puliça atraindo dele; quando foi um dia...”.

⁵⁶ Sobre o tema, ver MEDEIROS (2012), LIMA (1992).

⁵⁷ Para Joffily (1965), neto de Irineo Ceciliano Pereira Joffily, a “revolução” do Quebra-Quilos teve um caráter mais violento do que geralmente lhe atribuem, e o capitão “Longuinho” foi um dos homens mais frios e odiosos, que torturava os presos com um “colete de couro”, objeto que era amarrado molhado ao corpo da vítima e que, ao secar, comprimia-a, muitas vezes, matando-a por asfixia. Sob outra ótica, numa pesquisa mais atual, Secreto, faz referência a outras formas de coerção e violência, como a violência sexual, os roubos e as reclamações dos camponeses.

O relato confere a Manoel Paulo Grande apenas a “condição de fugitivo”, não de escravo ou homem livre, como bem coloca Nascimento (2009, p. 78).

Ainda sobre a narrativa de Maria Paulo (LIMA, 1992), encontramos nela não somente os referenciais de ancestralidade, intercedidos nos termos pai e bisavô, nos deparamos aqui com práticas culturais muito presentes no cotidiano desses grupos, que é o ato de contar (es)histórias.

2.3 Redes de parentesco: festa, herança e casamento

A área territorial que atualmente os quilombolas da comunidade Pedra D'Água vivem é a “terra” de herança deixada por Manuel Paulo Grande para seus herdeiros, onde construíram desde sempre territorialidades pautadas não somente mediante as formas de uso e ocupação, mas também de apropriação dos espaços.

Constituem-se herdeiros legítimos, uma vez que o Manoel Paulo Grande, ressaltado pela memória dos mais velhos como o primeiro a chegar, “como o proprietário da terra em que hoje habitam e justificam que eles, por serem seus parentes, constituem seus legítimos herdeiros” (LIMA, 1992, p. 35).

Ainda com subsídio em Lima (1992), podemos dizer que o uso, a ocupação e a apropriação dos espaços deram garantias jurídicas sobre o território Pedra D'Água. O processo de autorreconhecimento para fins de regularização e titulação das terras ancestrais teve início em 2005, quando a comunidade se auto declarou como “remanescente das comunidades dos quilombos”⁵⁸, conforme assegura o art. 69 ADCT e do Decreto 4887/2003.

No diálogo da autora com a senhora Zefinha Firmino (*in memoriam*), com 96 anos na época, a mesma ilustrou sobre a compra das terras de Pedra D'Água por Manuel Paulo Grande a um padre, sem nome indicado, que lá morava.

Qual seja o período de ocorrência da compra dessas terras, é imprescindível dizer sobre o relato de “dona Zefinha”, quando o mesmo se volta ao indicativo de que as terras de Pedra D'Água são terras de herança. Além do mais, o Manuel Paulo Grande é apresentado mais uma vez como uma figura “importante para a definição dos laços de parentesco no interior do grupo” (LIMA, 1992, p. 34).

⁵⁸ Certidão de Autorreconhecimento da Fundação Cultural Palmares - FCP.

A mesma Maria Paulo já mencionada no trabalho citado, explicita o sentido de terra de herança (terra comum):

Foi ele, Mané Paulo, meu bisavô, esse terreno aqui era dele, depois ele passou pra os fio, dos fio passou pra os neto, depois pra os bisneto, agora a gente toma conta, cada cá tirou um pedaço, mas foi do meu bisavô esse terreno todinho. (Maria Paulo – 78 anos) (LIMA, 1992, p. 35).

Esse sentido de ser o território algo advindo das gerações anteriores assim como o modo de se viver e pertencer a um grupo também estão presentes nos trabalhos de campo da nossa pesquisa, como será visto no Capítulo 3, sobre as gentes da comunidade Pedra D'Água.

A história de Manoel Paulo Grande foi rememorada de forma mais objetiva por Lima (1992), tendo em vista que a pesquisadora conseguiu entrevistar anciãos que, no momento de realização de nossa pesquisa, já haviam falecido.

Os nossos interlocutores apresentaram narrativas sobre Manoel Paulo Grande, porém com certos lapsos de memória. A seguir trazemos uma das conversas com “dona Jandira”:

P: A senhora é o que de Manuel Paulo Grande?

I: Acho que é prima só.

P: O povo falava muito desse Manuel Paulo Grande?

I: Nunca vi ele não.

P: E quem foi esse Manoel Paulo Grande?

I: Não sei não.

P: O que falavam dele aqui?

I: Que era um homem muito bom, trabalhador, generoso, o povo respeitava muito ele.

P: Respeitava por quê?

I: O que ele dissesse era aquilo mesmo. Alguém desunido ele deixava ficar unido, e assim foi

(Jandira Firmino Paulo, moradora de Pedra D'Água. Entrevista concedida em 22 de março de 2016).

A fala de “dona Jandira” fornece indicativo, embora se criem dúvidas sobre o Manoel Paulo Grande, da figura de um pai, de alguém que impõe uma ordem que deve ser obedecida: “o que disse era aquilo mesmo”.

Nos diálogos com “seu Zito” não foi possível extrair igualmente maiores detalhes, são relatos vagos, mas que remetem ao mesmo Manoel Paulo Grande como um dos primeiros da família “Paulo” a se instalar no que hoje é Pedra D’Água.

Ouvimos de “seu Zito” o respeito que tinha por Manuel Paulo Grande, do qual “Dona Jandira” menciona na narrativa anterior. Porém a fala de “seu Zito” atentou ao fato do Manuel Paulo Grande ter sido “inspetor”, alguém confiado pela polícia para assegurar a “ordem” – “*Rapaz, eu ouvi que ele era um cabra que a polícia entregava a ele o povo pra ele tomar conta, era o inspetor aí*”, afirmou “seu Zito”.

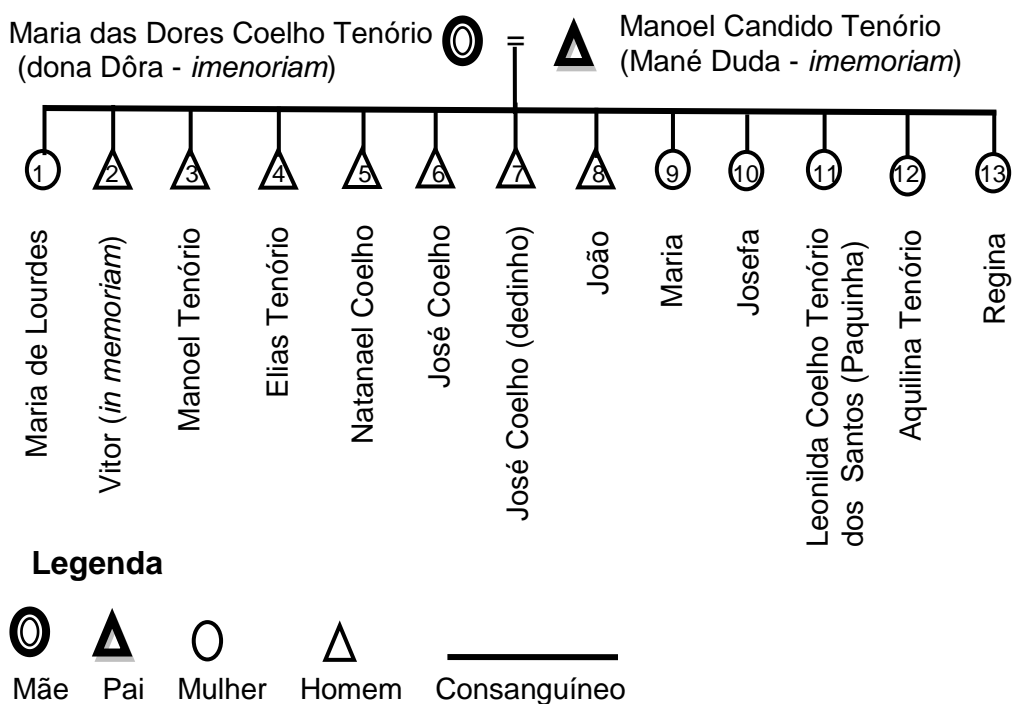
Ressalte-se que tal questão nos pareceu curiosa, uma vez que a figura do ancestral é apresentada como alguém que numa determinada fase da história se encontrava como “fugitivo”, a polícia se enquadra enquanto uma ameaça a sua integridade e liberdade.

Seria algum tipo de estratégia de Manoel Paulo Grande, a fim de proteger o território e os familiares de possíveis inimigos, da polícia, dos fazendeiros? Pois ao tempo em que foge da polícia, ele age em colaboração. O “seu Zito” estaria tratando de outra pessoa, por exemplo, o Justiniano ou para alguns conhecido por “tio Justo”? Justo era um homem conhecedor de magias, “rezas e encantos”, que o “tornavam capaz”, assim como Manoel Paulo Grande, “de se transmutar em animais ou vegetais, de modo a se tornar invisível aos olhos dos seus perseguidores (os policiais)” (BATISTA 2009, p. 95).

O mesmo viveu em Pedra D’Água e é reconhecido, sobretudo, pelos filhos de “dona Dôra” (*in memoriam*), antiga moradora do Grilo, como um parente, daí a referência ao “tio Justo” vir à tona ao tratarmos sobre ele. Segundo os referenciais consultados, “Justo” era da família do avô materno de “Dona Aquilina”, uma das possíveis descendentes de Gonçalo Paulo, um dos filhos de Manoel Paulo Grande, mãe de “Dona Dôra”.

“Dona Dôra” casou com Manuel Candido Tenório, seu primo (mais um casamento baseado na endogamia), com quem teve 13 filhos.

DIAGRAMA 4 – DESCENDÊNCIA DE DONA DÔRA E MANOEL CÂNDIDO



Fonte: Elaboração da autora, com base em Batista (2009).

“Dona Dôra” é lembrada pelos filhos como uma mãe que narrava diversos fatos da trajetória da comunidade e da vida dela na infância para os filhos, em uma dessas narrativas, faz menção às fortes relações de parentesco com Pedra D’Água e sobre “Justo”. As falas sobre este fazem parte da memória de alguns moradores mais antigos, sobretudo, dos filhos de “dona Dôra”.

Batista (2009) afirma que, segundo as narrativas de “dona Dôra”, “Justo” era primo de “Vitô”, avô dela, mas que é reconhecido por alguns como sendo um tio. Ainda segundo a entrevista concedida a Batista (2009, p. 64) por “dona Dôra”, ela afirma que conheceu “Justo”: “Conheci, eu conheci tio Justo... Eu conheci tio Justo, é, só”.

Como dissemos, alguns moradores sabem contar histórias das suas peripécias. Descrevem, de forma bastante legítima, os poderes que o mesmo detinha, da capacidade, assim como Manoel Paulo Grande, de escapar aos olhos da polícia ao se sentir ameaçado. Sobre “tio Justo”:

Ele (Justo) podia estar em pé na estrada, que polícia passava e não via. Se escondia em qualquer canto. Ele já era conhecido. Ele se benzia. A polícia passa por ele e nem via ele, e fazia aquele negócio dele lá. Vi ele, mas não era aquele homem [...] se transformava em outro homi. (MARACAJÁ, 2013, p. 46).

Naquela ocasião de pesquisa a interlocutora “dona Lourdes”, filha de “dona Dôra” e seu esposo, Severino Cândido, descreveram as relações com Pedra D’Água e com Matias, nesse último caso, para seu Severino é o local onde a sua avó viveu.

A respeito de Pedra D’Água, eram recorrentes as descrições de que existia parentes nesta comunidade. A propósito de “Justo”, descreveram que o mesmo faleceu em Pedra D’água, na casa em que morava.

‘Seu’ Severino – Morava numa casinha de palha lá. Sozinho lá, lá não tinha mulher não.

Dona Lurdes – Casou não! Quem ia querer Justo? Feio que só o buti!

‘Seu’ Severino – Ele vivia sozinho na casa dele, na casa velha dele, lá dento fazia as munga (magias, feitiçarias) dele. Cozinhava lá. Caiu doente pá lá, morreu lá mermo. Bem pouca gente nunca visitava ele, era cirmado com ele. Morava naquela casa velha sozinho, tinham medo dele que só. (MARACAJÁ, 2013, p. 46).

Em Batista (2009, p. 80), extraímos narrativas que falam da ligação entre “Justo” e Pedra D’Água e destes com o Grilo.

P: qual é a ligação de Justo com o povo da Pedra d’água?

Paquinha: é porque o tio Justo, tio de tia Ica ainda? É porque Pedra d’água, é o seguinte: esse povo da gente não sei quem p’ra lá, morreu em Pedra d’água. E a família [...] quem morreu em Pedra d’água foi em por parte de pai ou por parte de mãe, eu não sei como é que é essa história não. Eu sei que era de Pedra d’água ... você vê que a maioria do meu povo é de Pedra d’água. A maioria do povo é de Pedra d’água, né tia Ica? Lá vem Firmino, Mané de Saulo, Mané Vital, né? Mané Vital...Zé Vital, Camila, que ainda são parentes que moram tudo em Pedra d’água.

Porque Pedra d’água era um esconderijo muito forte, Pedra d’água era um esconderijo, mata fechada. Porque no tempo de Mané Vital, a gente ia, não tinha uma trilha bem pequenininha, e eu com os 7 anos de idade, a mãe do meu marido é filha de Mané Vital.

P: a senhora também ia [para as festas em Pedra D’água?]?

I: ia! A gente passeava, pois a gente não tinha pra onde ir...Juntava uma turma e “Vamo pra Pedra d’água!”. A festa mais animada de Pedra d’água é o São João.

Da entrevista da interlocutora, podemos tirar algumas considerações e conexão encontradas no campo. Elas são elucidativas porque estamos diante de uma rede de parentes que, apesar de não se conectarem a partir dos respectivos “sobrenomes”, são reconhecidos como seus, e a forma de reencontrá-los é partilhar das festas com os familiares.

Apesar das lacunas (não vazios), os que ali ainda permanecem⁵⁹ (interlocutores) recontam, recriam e imprimem em suas formas de viver às histórias dos ancestrais (pai, mãe, tio, avô, bisavô). Mas foi na pesquisa de outros materiais que nos auxiliamos para que os espaços abertos fossem preenchidos, conectados à oralidade do presente, na qual se encontram os mitos, as representações, a identidade territorial.

Tais circunstâncias levaram-nos a dizer que a apropriação dos territórios e das territorialidades se conectam e se interligam pelos laços de afinidade, de parentesco, assim como foi concebido por Lima (1992).

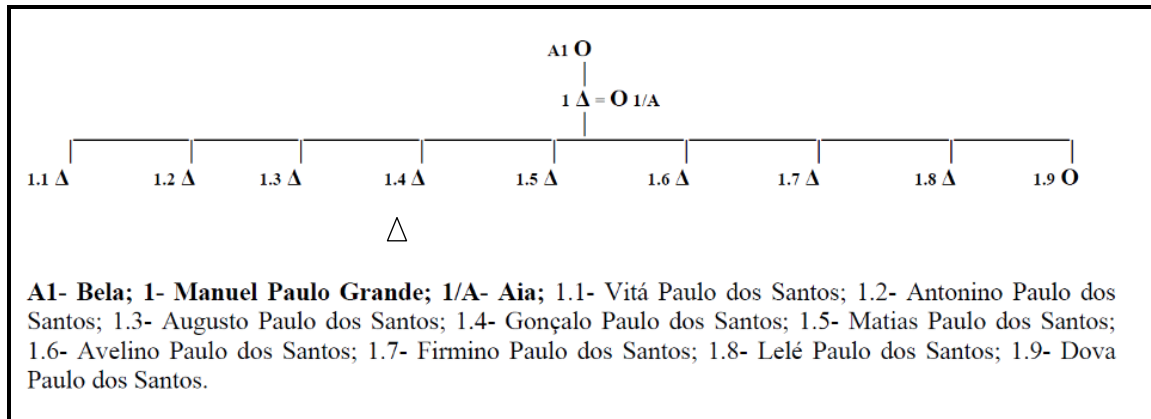
Deparamo-nos com laços dentro dos marcos territoriais da comunidade, mas também para além destes – com atenção às redes de parentesco com Matão, Grilo, Matias, que viabilizam outras formas de conexão solidárias, inclusive política, que se manifestam na luta pela demarcação do território quando estão juntas nas reivindicações e na conquista de demandas em prol das comunidades, ou nas festas em que cada uma delas organiza, onde reelaboram as sociabilidades e solidariedades com parceiros e parentes.

No diagrama de parentesco dos descendentes de Manoel Paulo Grande, Nascimento (2009) observou até a sexta geração. O ancestral comum teve nove filhos com uma mulher chamada “Aia” (somente Aia)⁶⁰, conforme está expresso no diagrama a seguir. Desses oito filhos descendem hoje na comunidade as famílias Paulo, Firmino e Coelho.

⁵⁹ Falamos das entrevistas do tempo presente.

⁶⁰ Para Batista (2009) o “tio justo” seria mais um filho de Manoel Paulo Grande, o qual havia herdado do pai as habilidades.

DIAGRAMA 5: DESCENDENTES DE MANOEL PAULO GRANDE



Fonte: Relatório Técnico de Identificação e Delimitação - RTID de Pedra D'Água. Diagrama de parentesco organizado por Nascimento (2009). (A1O = Bela, Mãe de Manoel Paulo Grande; 1Δ = Manoel Paulo Grande e O 1/A = Aia (esposa de Manoel Paulo)).

É comum uma família constituída a partir de práticas de endogamias em Pedra D'Água. O casamento entre primos é muito constante, como afirmada por “seu Zito”. Lima (1992) chamou atenção para essa questão que também foi mencionada por Nascimento (2009) quando afirma que:

Constitui este no típico casamento preferencial acalentado pelas famílias do quilombo. Não há proibição taxativa quanto ao casamento com pessoas de fora. Tanto que há alguns casamentos realizados com pessoas de fora de Pedra D'água. Entretanto prevalece, enquanto prática atual, o casamento entre parentes.

Apesar da “regra” ou do “padrão matrimonial” ser o mais comum entre parentes, é possível encontrar união matrimonial com pessoas de “fora” do núcleo central, inclusive, com pessoas brancas, a exemplo dos Pontes.

O casamento entre parentes não é norma ou regra, era um entendimento, transmitido às gerações seguintes, se estabelece mais como prática extensiva a todo grupo. Não existem códigos formais para o caso, isso era naturalmente conhecido, trata-se aqui de uma organização social em que prevalece o casamento entre negros e parentes.

Lima (1992, p. 131) verificou que das 62 famílias de Pedra D'Água, 22 foram constituídas com pessoas de outras localidades – com destaque para os casamentos com pessoas negras residentes em “Serra Rajada” (Grilo). Quando isso ocorria - os casamentos fora do núcleo parental - a escolha de cônjuges era definida

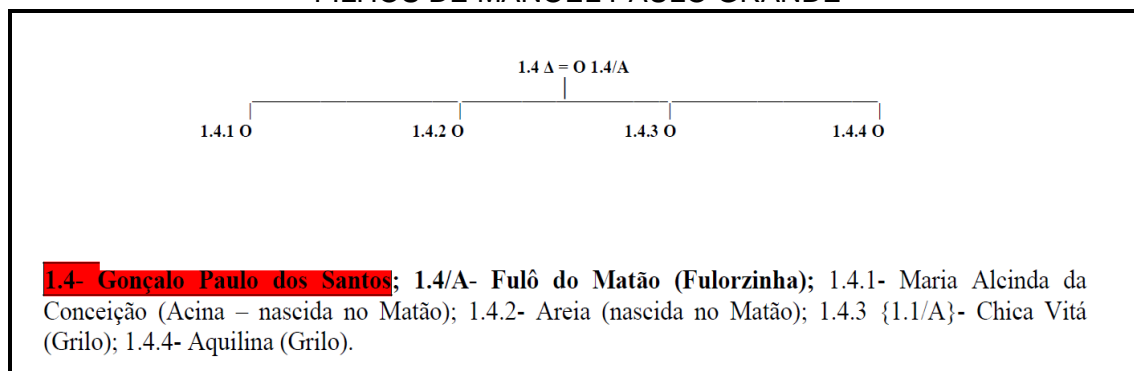
por padrões étnicos, se prevalece aí a opção pelo casamento entre pessoas da mesma cor⁶¹, “ou ainda com parentes que habitassem em outras localidades”.

Entre os oito filhos de Manoel Paulo Grande, chamamos atenção para o Gonçalo Paulo dos Santos, apontado como pai de “Alcinda”, mãe de “dona Isaura” (moradora de Pedra D’Água) e de “Aquilina” (Grilo). O nome desta última filha coincide com pré-nome da mãe de “dona Dôra” (*in memoriam*), porém com divergências da ascendência entre os dados fornecidos por ela, Batista (2009) e os dados do diagrama presente em Nascimento (2009).

Além disso, consta também no diagrama de parentesco de Gonçalo Paulo o nome de “Chica Vitá” como uma das suas filhas, muito conhecida no Grilo por “tia Chica”. Esta era mãe de “Mané Vitá”, que tem descendentes no Grilo.

Gonçalo Paulo dos Santos, o quarto filho de Manoel Paulo Grande, nasceu em Pedra D’Água e casou com uma moça chamada Flor do Matão, “Fulorzinha”, esta como o próprio nome indica, era “uma cabocla pega para os lados de Matão”⁶² (NASCIMENTO, 2009, p. 87).

DIAGRAMA 6: DESCENDENTES DE GONÇALO PAULO DOS SANTOS, UM DOS FILHOS DE MANOEL PAULO GRANDE



Fonte: Relatório Técnico de Identificação e Delimitação - RTID de Pedra D’Água. Digrama de parentesco organizado por Nascimento (2009).

Chamamos atenção ao fato de que embora a presença negra seja operante no processo de formação das famílias em Pedra D’Água, Grilo e Matão e Matias, constatamos nas pesquisas de campo e documentais dados que fazem menção ao

⁶¹ Segundo Lima (1992, p. 132) a resistência ou o padrão interposto das uniões matrimoniais não serem com pessoas brancas estabeleceu-se por uma série de “impressões negativas que são interiorizadas advindas” do confronto étnico. Há, como bem destaca a autora, confrontos interétnicos entre os moradores de Pedra D’Água e “os brancos de locais circunvizinhos”.

⁶² Fazendo referência à localidade onde se encontra a comunidade Matão.

caboclo para descrever as características da “existência de componentes indígenas”.

As falas de “dona Jandira”, de Pedra D’Água, de “seu João José”, do Matão e de “Leonilda” do Grilo⁶³ corroboram nesse sentido. Na fala de “Paquinha” isso foi explicitado para nós da seguinte maneira:

*Minha mãe nasceu no Ingá porque minha vó é daqui, vó Aquilina. Minha vó Aquilina é daqui do Grilo. Aí minha vó Aquilina casou com meu avô, que era **Manuel Graciliano dos Santos**. Não era o pai da minha mãe. Porque minha vó casou duas vezes. Aí o primeiro casamento dela foi com Manoel Graciliano dos Santos, né? Aí ele faleceu. Aí minha vó casou com **Manoel Coelho**. Meu avô nasceu aqui (Grilo). Quem veio de **Pedra D’Água foi o meu Bisavô o pai de Manoel Graciliano** (considera-o também como avô). **Manoel Coelho é do Matão**. Manoel Coelho é o pai da minha mãe. Ele casou com a minha avó, morava no Ingá nessa época aí casou. Minha vó era uma **cabocla bem bonita**, tinha um cabelão assim (aponta para a cintura) era bem bonitona assim: clara e o meu avô era também claro dos olhos verde, meu avô Manoel Coelho, era mulato, não era negão, perto assim como eu não e minha avó também não era preta, era uma cabocla. Não era preta assim como eu, minha vó. Mãe disse que a mãe dela tinha um cabelão bem comprido, cacheado, batia na bunda, minha vó Aquilina. (Leonilda dos Santos Coelho, moradora do Grilo. Entrevista concedida em 06 de setembro de 2017).*

Aquilina, que é reconhecida pelos traços caboclos e, de acordo com o digrama de parentesco de Nascimento (2009), na figura anterior, está associada como sendo do Grilo, assim como Leonilda assegurou.

Se fossemos redesenhar o diagrama de ancestralidade dos filhos de “Aquilina”, por exemplo, de “dona Dôra”, a partir das informações de Nascimento (2009) e da narrativa de “Leonilda”, teríamos aí direções de ancestrais diferentes.

Deparamo-nos em Batista (2009) e em Nascimento (2009) com testemunhos que dão a “dona Dôra” a condição de filha da “Aquilina”, e esta mesma “Aquilina” associa sua descendência a Gonçalo Paulo dos Santos, seu pai. Esses fatos apareceram num diálogo⁶⁴ entre “Paquinha”, “dona Isaura”, “seu Zito” e os pesquisadores em 2009, quando os mesmos estavam realizando o levantamento de

⁶³ Há de ressaltar a expressão “cabocla”, pois já tínhamos presenciado nas pesquisas de campo na realização do trabalho de dissertação na comunidade Grilo.

⁶⁴ O diálogo contém cortes a fim de facilitar a leitura. Para conferir a íntegra do diálogo consultar os autores mencionados.

dados para fins do RTID das duas comunidades⁶⁵. As falas são delongadas, porém são riquíssimas quanto aos detalhes do que estamos estudando nesse capítulo.

ISAURA: Minha mãe era...

ZITO: Alcinda!

ISAURA: Alcinda.

ISAURA: Ah! Sim, era pai! Mãe era de Matão, Matão.

MÉRCIA: Sua mãe era de Matão.

DONA PAQUINHA: É a minha mãe tem família no Matão, só que é que eu procurei lá, né? Eu procurei lá e ainda não cheguei ainda. Agora lá tem uns neguinhos que é nossa cara!

ISAURA: E é mesmo.

ISAURA: Tem sim.

MÉRCIA: Aí Dona Alcinda nasceu em Matão?

ISAURA: Mãe foi.

MÉRCIA: Aí ela veio pra Pedra D'água como?

ISAURA: Ela veio pra Pedra D'água, ela arrumou...

MÉRCIA: Ela era menina era moça?

ISAURA: Ela era moça casou, meu pai era daqui.

DONA PAQUINHA: Era Cina! O nome dela **tia Cina**, nera?

ISAURA: Era. Aí ela gostou, começou a namorar com papai, né? Gostar de pai. Pai era daqui.

MÉRCIA: Como era o nome do seu Pai?

ISAURA: Mané Paulo. Aí começou a gostar dele, aí ele era daqui.

MÉRCIA: E como foi que ela encontrou com seu Mané Paulo? Ela veio pra cá? Ele foi pra lá pro Matão?

ISAURA: Não. Ele ia pra lá, ela vinha pra cá.

MÉRCIA: E a senhora acha que ele ia fazer o que em Matão? Ia trabalhar?

ISAURA: Não. Ia namorar, ver as moças.

MÉRCIA: Ele ia pra Matão ver as moças aí lá ele conheceu sua mãe, aí começaram, aí ela veio pra cá?

ISAURA: Veio pra ... aí casou-se e ficou por aqui.

MÉRCIA: E não veio ninguém de Matão da família dela pra cá não?

ISAURA: Vinha, porque ela tava aqui aí vinha!

MÉRCIA: A senhora chegou a ver esse povo do Matão vindo aqui visitar sua mãe?

ISAURA: Ah! Se vi! Demais, minha filha. Vi demais! Meus primos, minhas primas, tudinho. Agora faz muito tempo, faz uns três anos ou quatro!

(...)

⁶⁵ No ano de 2009, foi elaborado o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do Grilo, Matão e Pedra D'Água, a partir do contrato firmado entre o INCRA e a Fundação Parque Tecnológico da Paraíba (PaqTcPB). Vale salientar que, em virtude dessa parceria, o levantamento técnico para regularizar o território tornou-se mais rápido, uma vez que o INCRA-PB, há algum tempo, tem no quadro permanente apenas duas antropólogas responsáveis pelo atendimento de todas as demandas do estado.

DONA PAQUINHA: Pera aí! Agora tia Cina é irmã de tia Chica, né? Mãe de Mané Vitá! Apôis veja só! Quem tá bestano sou eu! Tia Chica e vó Aquilina... Vó Aquilina não é irmã de tia Chica? É vó Aquilina, tia Chica, que é a mãe de Mané Vitá e tia Cina que também era irmã de vó Aquilina...

ISAURA: É, é, é...

DONA PAQUINHA: É prima segunda, porque a minha mãe, a minha avó é irmã da mãe dela (indicando-nos dona Isaura).

ISAURA: É justamente.

MÉRCIA: A senhora (Mércia dirigindo-se à dona Isaura) parece com Dona Dora (mãe de dona Paquinha).

DONA PAQUINHA: Eu acho que parece um pouquinho só, que mãe é assim uma cor mais clara...

MÉRCIA: É mais clara.

DONA PAQUINHA: Porque mãe diz que a minha vó mãe era cabôca, né? Minha vó Aquilina era Cabôca!

No longo trecho extraído em Nascimento (2009)⁶⁶, podemos perceber que se fizeram presentes inconsistências nas memórias de “Paquinha”, bem como da própria “Dona Isaura”, em entrevista concedida a Batista (2009).

Entretanto, não se buscou nessa tese dissociar as relações entre Pedra D’Água e Grilo, muito pelo contrário, pois nesse capítulo estamos a mostrar as redes de parentesco, mesmo diante das incompreensões e imprecisões dos interlocutores. Vejamos, por exemplo, no diagrama da ascendência de “dona Isaura” e de “seu Zito”.

⁶⁶ Batista (2009).

DIAGRAMA 7 - ASCENDÊNCIA DE “DONA ISAURA”.

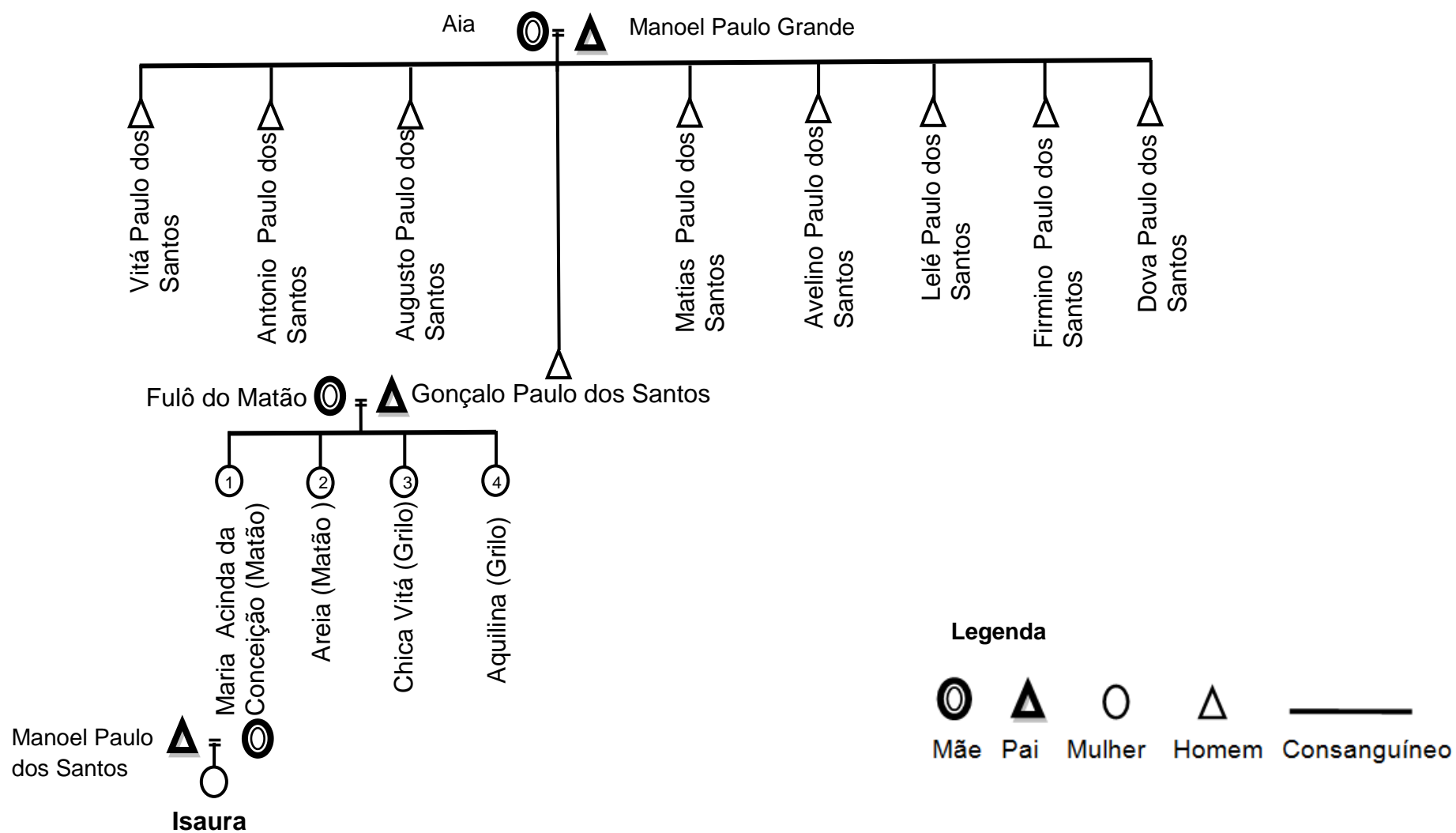
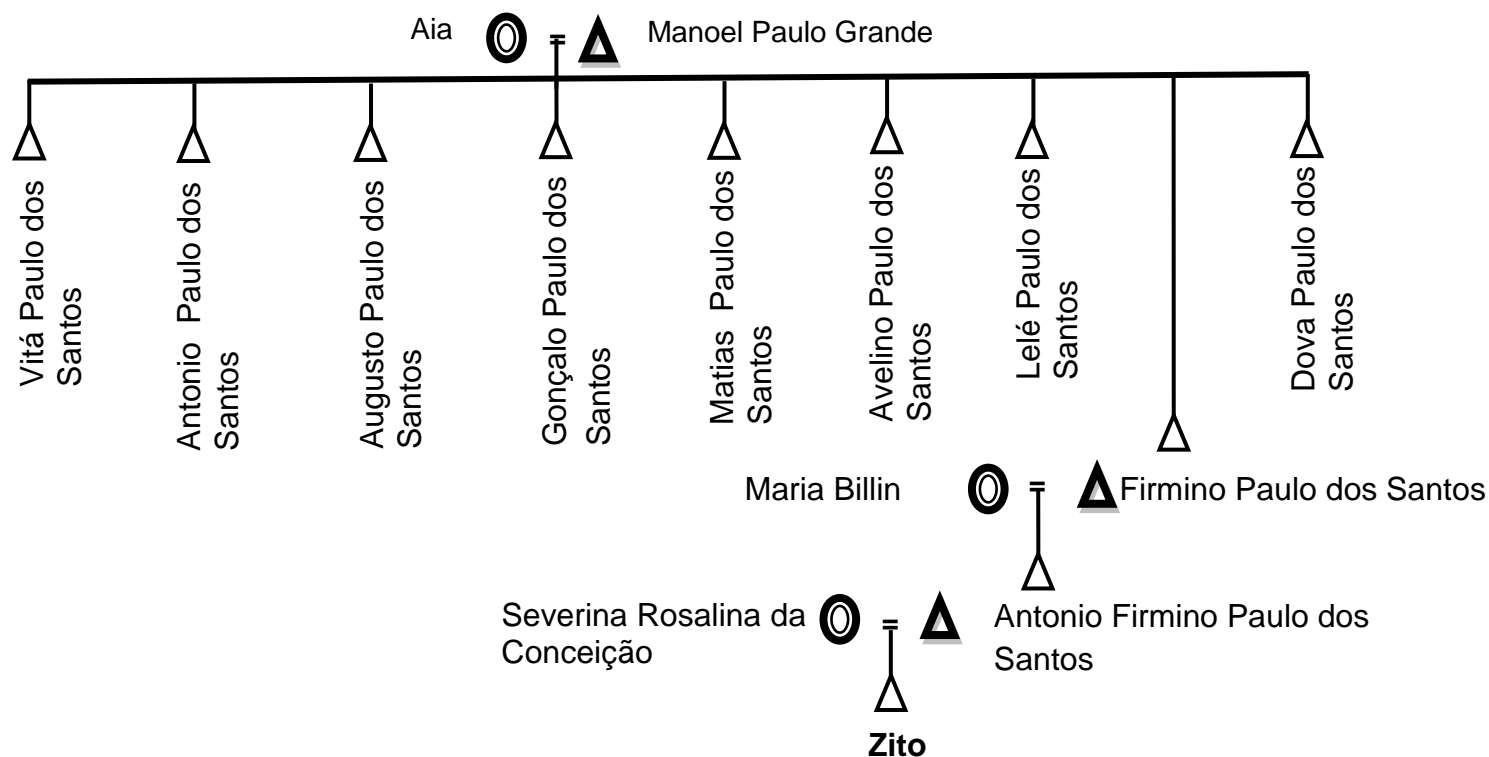
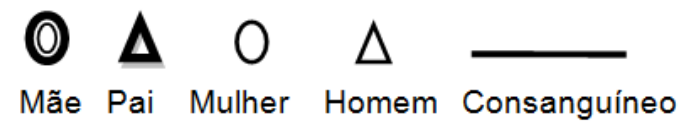


DIAGRAMA 8 - ASCENDÊNCIA DE “SEU ZITO”.



Legenda



Fonte: Elaboração da autora, 2018, com base em Nascimento (2009).

Numa análise breve do diagrama acima, constatamos que o casal faz parte do núcleo negro ancestral de Pedra D'água, Manoel Paulo Grande. Além do que, a figura ainda coloca em evidência a união matrimonial assentada na endogamia, já tratada antes. Ainda de acordo com as informações da representação, a mãe de “dona Isaura” é Alcinda Maria da Conceição e o pai Manoel Paulo dos Santos, desse último não obtivemos direcionamentos da sua ascendência mas, pelo sobrenome, denotamo-lo como parte desse núcleo central.

Gonçalo Paulo, o bisavô de “dona Isaura” nasceu em Pedra D'Água, mas consta na literatura acessada que ele, em um determinado período, se direcionou para o Matão, onde casou com uma mulher chamada Flor do Matão.

Há a ocorrência de uma dispersão dos descendentes do fundador, por algum motivo não sabido. Do mesmo modo, houve a saída dos filhos de Gonçalo também da região para onde ele havia migrado.

Todos esses casos, no que tange às saídas de uma localidade para outra, ou seja, uma constante circularidade em termos espaciais, estão relacionados à busca por terras de trabalho. Como não havia área suficiente para a manutenção das famílias, as terras de Manoel Paulo Grande foram sendo deixadas pelos seus filhos, que passaram, a partir de então, a se estabelecerem no Matão, no Grilo ou até mesmo no Matias.

De uma maneira geral, o filho ou a filha quando casam e constituem suas famílias tem como prática a saída da casa dos pais. Esse novo pai de “família” se vê obrigado a garantir condições de terra para fins de moradia (lar), ao tempo em que também deverá responsabilizar-se pelo sustento dos seus.

Quando não se tem terra suficiente para sua reprodução, a nova família geralmente se estabelece nas terras de outrem, quando não é morador de condição nas terras dos “fazendeiros”, passa a trabalhar com áreas arrendadas, geralmente mais próximas da localidade de morada. De todo modo, será nessas condições e relações de trabalho que essa nova família se situará.

A partir das pesquisas, constatamos que, tanto o Matão, quanto o Grilo significaram alternativas de alargamento do território, apesar de todas as

relações de trabalho serem baseadas na exploração e na servidão⁶⁷, não havia a opção de escolha para eles, a não ser a trabalho de submissão e de exploração, melhor dizendo, submissão ao trabalho de “assujeitamento”, expressão muito usada por Batista (2009) ao referir que para os negros do Grilo “viver nas terras alheias é ser assujeitado”. Para muitos moradores de Pedra D’Água, Matão e Matias, as condições não foram muito diferentes.

Nas falas dos moradores, é perceptível que os mesmos dependiam do arrendamento das terras ou do estabelecimento em terras alheias para a sobrevivência das famílias. Veremos que uma alternativa bastante utilizada para que as famílias pudessem se reproduzir no território é a saída das terras para os centros urbanos. Assim, o Rio de Janeiro, como veremos, tornou-se o destino mais procurado pelas famílias e, nele, igualmente foram instauradas outras redes como estratégia para manutenção do território de saída e da família que permaneceu na comunidade.

Ainda sobre a dispersão de Pedra D’Água para outras áreas vizinhas, para trabalhar em terras alheias, podemos dizer que não ficaram restritas aos primeiros ancestrais do Manoel Paulo Grande. Essa informação extraímos de uma boa conversa que tivemos com seu Antonio Coelho dos Santos, mais conhecido por “Tota”, que é morador de Pedra D’Água.

“Seu Tota”, um senhor de 71 anos, nos ofereceu em diálogo suas vivências nas terras do Matão, local onde nasceu e ficou até os 15 anos de idade. A mãe e o pai junto com alguns filhos saíram de Pedra D’Água e foram buscar no Matão⁶⁸ possibilidades de trabalho na terra, já que em Pedra D’Água havia escassez de área para o trabalho de roçado.

“Seu Tota” faz parte da quinta geração do Manoel Paulo Grande. Rememorou o nome dos pais e dos avós, pai Manoel Coelho (Manuel do ouro) e a mãe Petronila Maria da Conceição, seus avós por parte do pai chamavam Manoel Coelho e Marcolina (sem indicação de sobrenome).

⁶⁷ Sobre as relações de trabalho no Nordeste do Brasil, ver Martins (2004) “O cativo da terra”.

⁶⁸ Foram morar com os filhos nas terras dos fazendeiros do Matão, parte dessas terras estão incluídas no processo de demarcação do território quilombola.

Sua família, pai e mãe e irmãos moraram nas terras do Matão na condição de morador⁶⁹, trabalhando alugado na fazenda de “seu Adalto”, que logo depois foi vendida a Antonio Sabino⁷⁰.

P: Aí foram pra o Matão morar em qual terra?

I: Na terra do homem, da propriedade lá. Passamos muito tempo lá.

P: E não ficou nenhuma terrinha de vocês por lá?

I: Não, ficou tudo pra lá, Matão mesmo é um quilombo lá, a gente morava na terra dos outros.

P: Mas era Matão também?

I: Era, tudo Matão.

P: Saiu sem nada? Não tinha carteira assinada, não tinham nada.

I: Nada, trabalhava no alugado, no outro, não tinha não.

(Antonio Coelho dos Santos, conhecido por Tota, morador de Pedra D'Água. Entrevista concedida em 30 de setembro de 2017).

“Seu Tota” demonstrou certa inquietude ao relatar sobre o retorno para Pedra D'Água, apesar de seus referenciais se encontrarem ali, mantém ainda por Matão memórias representativas, uma vez que foi o local em que viveu parte da sua adolescência. Cresceu naquelas terras, muito provavelmente, construiu suas relações afetivas e de afinidades com o lugar. O retorno para Pedra D'Água foi uma decisão dos pais, portanto, não podia contrariá-los. Aqui prevaleceu o respeito às decisões da família (pai e mãe), com ênfase para o “medo de levar pisa”⁷¹, como ele mesmo diz.

O apego às terras do Matão decorre ao fato de lá, além de ser o seu local de nascimento, ter terras para trabalhar, - *“Era, voltava pro Matão, uma terra pra trabaia lá, eu gosto de trabaia”*.

Encontramos “seu” Tota pela primeira vez quando caminhávamos pela comunidade Pedra D'Água, se tratava de um período chuvoso na região, como

⁶⁹ Em decorrência da superexploração, alguns jovens, quando atingiam a maioridade, comumente migravam para o Rio de Janeiro. Essa migração ainda acontece com muita frequência, mas, quanto ao momento revelado, percebemos que eles migravam muitas vezes porque não queriam ter o mesmo destino dos pais. Sobre as relações de trabalho no Nordeste do Brasil, câmbio ou servidão, ver Martins (2010) “O cativo da terra”.

⁷⁰ Contam os moradores de Matão que foi a partir dessa venda que eles passaram a não ter mais acesso, não podiam “mais tirar nada ali (‘nem fruta, nem água’) e, segundo dizem, ‘ele nem gostava que passassem nos caminhos” (GRÜNEWALD, 2009, p. 150). A posse atualmente é do fazendeiro Alcemir Antonio Lisboa, “Fazenda Santo Antonio”. Uma parte dessas áreas está em trâmite no processo de desapropriação para os quilombolas.

⁷¹ Termo usado no nordeste brasileiro para designar sova, surra.

conferimos na imagem a seguir.

FOTOGRAFIA 10: “SEU” TOTA - COMUNIDADE PEDRA D’ÁGUA



Fonte: Registro da autora (2015).

Relatou-nos sobre o retorno dos pais para Pedra D’Água, retornaram porque a sua avó materna se encontrava doente e precisava da filha.

Outra memória de “seu Tota” sobre as terras do Matão foi a ocasião que o seu pai teve certo desconforto com o dono das terras em que era morador. O “patrão”, fazendeiro, impôs ao pai de “seu Tota” o trabalho no roçado da fazenda⁷² dele.

*depois de velho na terra dos outros, o patrão quer que vá trabalhar né, aí o patrão quer que vá trabalhar no roçado lá, o patrão dava café e farinha pro pai sabe? Era bom demais. Aí pai chegou pra trabalhar bem enjoado, aí disse (o patrão) **leva a família todinha pra trabaiair...** “o roçado do patrão, pra eu trabaiair não, que eu não sou obrigado a trababair, aí zangaro, discutiram lá, aí pai tava com a colher na mão comendo farinha”.*

(Antonio Coelho dos Santos, morador de Pedra D’Água. Entrevista concedida em 30 de setembro de 2017).

⁷² Aqui se toma emprestado o sentido que Martins (2004) atribui como sendo uma “propriedade fundiária”, atributo de valor (capital) da terra a partir dos empreendimentos econômicos que resultam do trabalho e da produtividade, algodão, cana-de-açúcar, café, soja, criação de gado, minérios etc.

Como vimos, a ordem do patrão contestada pelo pai, uma vez que não se sentia empregado do fazendeiro, conhecido por Antonio Sabino. Segundo seu Tota, a partir desse momento as relações estavam desfeitas.

Saíram para outra fazenda, e logo depois retornaram para o antigo território de herança sem nada no bolso, sem uma assinatura na carteira, sem qualquer benefício daquelas terras em que eram moradores “de condição”. Moravam nas terras, mas trabalhavam pagando o foro da terra com uma parte do algodão que cultivavam – “*vendia algodão e dava uma parte pra ele*”. Uma atividade bastante presente na região e nas comunidades investigadas.

Esse tipo de relação de trabalho é expressa, na obra clássica “*O Cativo da Terra*”, pelo sociólogo José de Souza Martins (2004 [1978], p. 09) de “produção capitalista de relações não-capitalista de produção”.

Martins (2004), na análise sobre o processo de constituição da força do trabalho e das relações de produção a partir da crise do escravismo (final do século XIX) retoma a leitura de autores clássicos das ciências sociais que deram contribuições acerca das transformações da sociedade nacional (brasileira) “em face a crise do trabalho” dos negros escravizados.

Como consequência dessa crise, ocorreu para ele as alterações dessas relações de servidão do negro no Brasil com a “substituição” (aspas nossas) pelo trabalho “assalariado”. Segundo o autor:

Um dos mais prestigiosos historiadores brasileiros, Caio Prado Junior, observa que a lavoura cafeeira baseou-se na ‘na grande propriedade monocultura trabalhada por escravos negros, substituídos mais tarde (...) por trabalhadores assalariados. Mais adiante, acrescenta que, com o abandono do sistema de parceria, a remuneração do trabalho ‘deixará de ser com a divisão do produto, passam a realizar-se com o pagamento de salários. [...] Florestan Fernandes [...] assinala que, com a abolição da escravatura em 1888 ‘as tendências de reintegração da ordem social e econômica expeliram, de modo mais ou menos intenso, o negro e o mulato do sistema capitalista de relações de produção no campo. (MARTINS, 2004, p. 9).

Apesar dos autores serem, reconhecidamente, pesquisadores renomados na leitura que fazem da sociedade brasileira, há que se ressaltar que houve importantes trabalhos que refutam, não somente as concepções dos

autores, mas também que viabilizam novas diretrizes de investigação sobre as relações de sujeição e subalternidades dos trabalhadores do campo. O próprio autor estabelece essa análise ao trabalhar com o regime de “colonato”, que para ele “não pode ser definido como regime de trabalho assalariado”. Esse abrangeu tanto a “cultura de café”, quanto a de “cana-de-açúcar” (MARTINS, 2004, p. 18).

Uma das características do sistema de colonato, o qual difere ideologicamente do trabalho de servidão negra, foi o predomínio do trabalho familiar: “É, porém, a produção direta dos meios de vida com base no trabalho familiar que impossibilita definir essas relações capitalistas de produção [...] o capitalismo engendra relações de produção não-capitalistas” (MARTINS, 2004, p. 19 – 20).

Desse modo, o sistema de colonato (MARTINS, 2004), a “Ticuca ou Cambão” (MARQUES, 2015) e o pagamento de foro, conforme identificamos nas relações de trabalho nas comunidades trabalhadas, não se tratava de um regime de trabalho assalariado.

Muito embora Martins (2004) teça críticas pertinentes e revele as contradições no que tange ao regime de trabalho do colonato e o perfil do trabalhador que resulta dele, o “colono”⁷³ é colocado em oposição ao escravo e à servidão do cativo. O mesmo penetrou na produção (do café) pela valorização do trabalho. Essa valorização se fez tanto em função da “virtude de liberdade” (que o negro não podia ter), quanto em função da “condição de propriedade”.

A condição de homem livre para ser concebida como condição compatível com o trabalho tinha que passar por redefinições ideológicas radicais, pois, para o negro, a ‘liberdade era (...) a liberdade de **nada fazer**...’. É claro que para o branco (fazendeiro, colono), tais avaliações tinham como parâmetro o negro escravizado, o negro sem vontade, cujo querer era querer do seu senhor. Quando o negro, **libertado**, fazia valer a sua liberdade, era chamado de vagabundo, porque para o branco, querer do negro era querer de sujeição, embora para o negro fosse afirmação e consciência da liberdade. (MARTINS, 2004, p. 60).

⁷³ Colono é o termo que se usava para designar o migrante europeu.

Com as devidas ressalvas em torno dos nossos grifos, é óbvio que o “nada fazer” e “libertado” mereciam melhores ponderações do autor. Aqui chamamos a atenção para a passagem de Martins (2004) ao sentido de “liberdade”, bem como aos detentores do direito a esta “liberdade”. A “liberdade” aqui está sendo considerada enquanto vontade de ir para onde se almeja ou em qual local se aspira permanecer. Para o caso explicitado pelo autor, essa tal liberdade não era uma condição do negro livre, mas sim uma virtude dos brancos, fazendeiros e colonos.

É obvio que o recorte temporal tratado por Martins (2004) é o final do século XIX e início de XX, porém essas contradições não cessam com o fim da escravidão. Há uma mudança de regime, porém as práticas e a mentalidade escravocrata prevaleceram no decorrer dos séculos seguintes.

Franco (1997), autora da obra “Homens livres na ordem escravocrata”, traz elementos da vida social que é marcada pelas continuidades de práticas dos “antepassados” (São Paulo) que ainda permanecem tendo o “velho” e os seus componentes identificados como atrasados fazendo-se presente no “novo”, numa sociedade que continuamente dá “origem a uma camada social” que se reserva a partir do “privilegio”, de “modo permanente”.

Voltando ao relato concedido por “seu Tota” a respeito do conflito entre o pai e o fazendeiro, dono das terras em que moravam, podemos observar ideologias ainda pautadas nessas relações de sujeição. O pai, mesmo não se concebendo empregado das terras do fazendeiro, era sujeitado a trabalhar no roçado da fazenda.

Não temos margem para afirmar que havia uma consciência política em torno das questões postas, porém o que a fala de “seu Tota” revela é uma afirmação de que o pai tinha uma consciência de liberdade e uma autonomia do trabalhador, muito embora, mesmo fora do regime escravocrata, o trabalho de sujeição ainda prevalecesse.

“Seu Tota” vive em Pedra D’Água com sua esposa, Maria do Carmo Silva dos Santos, que também descende desse grupo maior, uma relação conjugal no qual prevalece o casamento entre parentes.

Numa conversa longa que tivemos com João José dos Santos, morador da comunidade Matão (quilombola), descendente do fundador, o Manoel Rufino

dos Santos, “seu João José” recordou para nós a presença da família de “seu Tota” naquelas terras, chegou até a nos indicar o local exato da antiga moradia da família. A casa não existe mais, mas as lembranças foram acionadas pelos geossímbolos⁷⁴ que ainda estão no local.

P: O senhor conhece seu Tota, que mora em Pedra d'água?

I: Conheço...Esse Tota morava na terra do senhor Adalto, que era pessoa muito boa, e então a propriedade de seu Adalto foi vendida a Antônio Sabino.

P: Que faz parte dessa área hoje?

I: Entendeu, é, exatamente. Antônio Sabino, que Tota, depois que seu Adalto vendeu pra Sabino, o pessoal, seu Tota, a mãe dele, a família ficou morando com Sabino. Daqui a senhora vê onde é. A senhora tá vendo aquele pé de Cajá? Era ali, Tota morava ali, seu Tota, mãe dele, pai dele, e o pai dele chamava-se Manoel de Ouro, um velho, a mãe dele se chamava dona Tutu, uma velha, e tinha uma filha dele, tinha Tota, tinha um que a gente chamava ele de velho, que esse morou, até trabalhava no Rio, tinha Noeme, tinha Maria Chata, e tinha Branca, e tinha essa menina que é irmã de Tota, que aqui a gente chamava dona Mana (Minervina).

(João José dos Santos, morador de Matão. Entrevista concedida em 22 de novembro de 2017).

“Seu Tota” se diz integrar a família de “Zeca Rufino”, um dos descendentes do fundador da comunidade Matão, comunidade quilombola. Entretanto, não encontramos qualquer relação entre os descendentes de Pedra D'Água e os Rufinos - exceto por alguns poucos casamentos que aconteceram entre os Calô, referência de família para “Dona Isaura” e a qual sua mãe pertencia, e alguns moradores da família Rufino.

Não localizamos no relatório técnico de Grünwald (2009), nem nas pesquisas de Souza (2012; 2016) pontos que convergem as relações de parentesco entre Matão e Pedra D'água, bem como entre Matão e Grilo.

Conforme o trabalho de campo na comunidade Matão, não localizamos lembranças que denotem essas relações, apesar de termos obtido caminhos que reconhecem a presença da família Calô naquela área.

⁷⁴ De acordo com Bonnemaïson (2002, p. 109) um geossímbolo pode ser “um lugar, um itinerário, uma extensão, que por razões religiosas, políticas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade”.

A comunidade Matão está localizada oficialmente no município de Gurinhém. Assim como ocorre nas demais comunidades foco deste estudo, tem como fundador a figura de um homem chamado Manoel Rufino dos Santos, como já dissemos. Todos asseguram descender dele, “formando assim uma única família que é a chave codificadora do pertencimento [...] (pelo menos os nascidos ali)” (GRÜNEWALD, 2009, p. 72). Manoel Rufino dos Santos, pelo menos até onde coletamos, não tem nenhuma relação com o fundador de Pedra D’Água.

Assim como foi em Pedra D’Água, esse mito fundador se estabeleceu nas terras e formou o que hoje é denominado como quilombo Matão.

O processo de autorreconhecimento do Matão assemelha-se a de muitas outras comunidades, com destaque para o Grilo, Pedra D’Água e Matias.

2.4 Dois “Matão”: de qual Matão se trata os referenciais de Pedra D’Água e do Grilo?

Matão,

Era uma área de mata virgem e, por isso, recebeu este nome ainda em um passado distante que remonta talvez a período anterior ao estabelecimento de **Manoel Rufino dos Santos** ali. Hoje, tanto na comunidade quanto no município de Gurinhém, algumas pessoas entendem por Matão uma área mais extensa do que a ocupada pela Comunidade de Matão - ou “Matão dos Negros”, como é referida naquela cidade. O território desta comunidade no passado foi conhecido como “Pirauzinho dos Negros”. Provavelmente porque como as famílias de negros que deram origem a atual comunidade de remanescente de quilombos mantiveram relações de trabalho na Fazenda Pirauá, seu lugar de morada foi apelidado de Pirauzinho dos Negros. De fato, segundo o Sr. Otacílio João da Silva (84 anos), Matão se estendia da fazenda de Dona Rosita (“para os lados de Alagoa Grande e Ingá”) a Riacho Verde e Buenos. (GRÜNEWALD, 2009, p. 75).

Sobre a citação, podemos compreender os silêncios no que tange às afirmativas dos moradores do Matão ao não destacar laços de parentesco entre eles, da família Rufino com as famílias centrais do Grilo e de Pedra D’Água, tampouco do Matias.

Ademais, a área denominada de “Matão” não se restringe a atual área ocupada pela comunidade quilombola, reconhecida por Grunewald (2009) como sendo Sítio Matão, a mesma da família Rufino.

O autor levanta pontos-chaves com indicações da área territorial reconhecida por Matão referenciada pelos moradores de Pedra D’Água e do Grilo. Trata-se de localidades vizinhas, mas que são reconhecidas como Matão, ou seja, “fazenda Matão (mais próxima à divisa com o município de Ingá) que é chamada pelos habitantes da comunidade de ‘Matão de Dona Rosita’”⁷⁵.

O que ficou evidente no exercício do autor foi que não são estabelecidos fios que conduzem os parentes de Matão (Sítio Matão) para as demais comunidades foco desse estudo porque aqui estamos tratando talvez de outra área territorial reconhecida como Matão pelos interlocutores e pelos pesquisadores Batista (2009) e Nascimento (2009), muito embora nenhum deles faça menção ao fato.

É comum “dona Isaura” afirmar que seus parentes ainda moram no Matão, assim como “Paquinha” ter nos evidenciado que “Zefinha”, uma das moradoras do Matão (quilombola = “Sítio Matão”, GRÜNEWALD (2009)), é sua prima, já que esta é neta de um senhor chamado Otacílio, já falecido, que era tio de “dona Dôra”, sua mãe.

Entre o estágio da não certeza por falta de subsídios, a interlocutora vai fornecendo contribuições para ativarmos novamente as relações entre as comunidades. No relato em que estávamos a conversar sobre a família Coelho em Pedra D’Água, “Paquinha” revelou a seguinte questão:

*Tem os “Coelhos”, porque os “Coelhos”, eles lá são primo da gente porque foi do Matão também. Veio alguém do Matão também, casou e ficou por ali os “Coelhos”. Aqueles “Coelhos” é tudo da família da gente, da minha mãe. Até que minha mãe dizia assim: “Oh minha filha eu quero, eu quero ver antes de morrer o tio Otacílio, que mora lá no Matão, que mora lá no Matão”, **que é irmão do pai dela**. Otacílio faleceu. Otacílio era preto. Era irmão do meu avô.*

(Leonilda dos Santos Coelho, moradora do Grilo. Entrevista concedida em 06 de setembro de 2017).

⁷⁵ GRÜNEWALD (2009, p.75).

Foi primordial voltar com “Paquinha” ao exercício das lembranças das ocasiões em que sua mãe remete ao Matão como local onde tinha familiares. A interlocutora reforçou a característica física do lugar apontada por Grunewald (2009). Era uma localidade de mata extensa, e isso serviu muitas vezes de abrigo para aqueles obstinados a esconder-se.

P: Então essa história com o Matão não é recente, vocês já sabiam desde sempre?

I: Sempre, a gente já sabia, só que a gente não tinha...só que o Matão de antigamente, era muito...O Matão é pequenininho, mas era mato. Quando fazia uma arte era pro Matão. Minha mãe nunca encontrou (o tio) e ela, quando ela tava...ela dizia: “eu quero ver meu tio Otacílio, que é irmão do meu pai. Mas ela faleceu de repente, né? E a gente também não sabia por onde começar, o Matão é no final do mundo (longe/distante). Aí a gente vai descobrir agora quando a gente veio...”

(Leonilda dos Santos Coelho, moradora do Grilo. Entrevista concedida em 06 de setembro de 2017).

Debruçadas sobre as indicações de Leonilda sobre o “tio Otacílio” de “dona Dôra”, fomos buscar nas memórias de “seu João José”, o mesmo já relatado anteriormente, meios que indicassem o paradeiro daquele homem que tanto fazia falta à sobrinha.

Para nós, aquela conversa, assim como outras tantas quando envolvia Matão, não trazia maiores detalhes, era tudo muito incompreensível pelos motivos já explicitados inicialmente.

Muito do que foi dito por seu João José dos Santos robusteceu o que estávamos por encontrar e reforçou a existência de uma circularidade e relações de parentesco não limitantes a único território. Nesse sentido, é necessário considerar tratar-se de múltiplos territórios, envolvidos por territorialidades diversas.

Buscamos saber de “seu João” das lembranças de um homem cujo pré-nome era Otacílio.

Ouvimos o nome Otacílio em dois momentos, um foi indicado por “Paquinha” (Grilo) por tio, e outro apontado por “dona Isaura” (Pedra D’Água) como sendo um antigo namorado antes de casar-se com “seu Zito”.

Para nossa surpresa, havia dois Otacílios. Os mesmos são reconhecidos por “seu João José” como primos. Com um deles, Otacílio João da Silva, que

está com 94 anos atualmente, tivemos a oportunidade de conversar em 2016. Foi este o antigo namorado de “dona Isaura”.

FOTOGRAFIA 11: SEU OTACÍLIO JOÃO DA SILVA – COMUNIDADE MATÃO



Fonte: Registro da autora (2016).

O outro Otacílio, mais velho, ousamos lançar uma conjectura de que era o tio que deixara saudade a “dona Dôra”. Aqui são só conjecturas, pois não tivemos maiores detalhes, apenas o fato de “Paquinha” discorrer sobre as relações de parentesco do “tio Otacílio” com uma das moradoras da comunidade quilombola Matão, vejamos o registro no trecho da conversa com Paquinha.

*Aquela Luzia é prima da gente, Luzia que vem pra cá é aquela altona, a mãe de Marta...**agora quem é prima da gente mesmo é Zefinha**, que Otacílio é tio dela...aquela baixinha, sabe quem é aquela baixinha, tu já foi no Matão? (Respondo que sim). Não tem a primeira casa que tem uma casinha assim? A primeira casa é a casa de Zefinha...é logo na entrada, perto do colégio. **Quer dizer que a gente é primo...**é tudo família da gente, porque Otacílio é tio delas, né?. **Eu fui fazer uma casa lá mais Marcelo** e ele tinha falecido. A gente não sabia, aí Zefinha abraçou com a gente e chorou muito, que Otacílio era tio dela. A mãe de Zefinha é irmã de tio Otacílio... A maioria daquelas negadas é tudo família da gente, Zefinha é*

por causa de mamãe. Agora Luzia que não parentesco assim de tio, como irmão não, ela já é segunda, sabe?
(Leonilda dos Santos Coelho, moradora do Grilo. Entrevista concedida em 06 setembro de 2017).

Registre-se ainda que “seu Otacílio”, com quem conversamos, pouco relatou sobre ele e a família. Com suas limitações por conta da idade avançada, repetia inúmeras vezes dos trabalhos pela “redondeza”, fazia tudo, *“limpava mato, cortava cana, roçava o mato, colocava madeira, fazia todo o serviço, depois fui adoecendo...”*. Demonstrou orgulho por nunca ter necessitado, nem ele e nem os filhos, migrar para os grandes centros urbanos como São Paulo e o Rio de Janeiro, já que é uma prática recorrente entre os seus familiares do Matão e nos demais territórios investigados.

Ainda envolvidas na fala de “seu Otacílio”, presenciemos a emissão de lembranças de um tempo no qual ele trajando uma roupa branca de “linho”, sentado sobre o cavalo circulava por vários lugares da região - *Em Ingá ia muitas vezes mandar costurar roupa paletó, calça... Gostava demais.*

Suas recordações destacam que andava pelas feiras livres de Serra Redonda e do Ingá. Era lá no Ingá que havia alfaiate para fazer suas roupas. Gostava de andar “arrumado”, usava “perfumes”.

Mesmo com o avanço da idade e com os problemas decorrentes do seu estado de saúde, “seu Otacílio”, que é bisneto do fundador de Matão, nos indicou relações do Grilo e de Pedra D’Água com Matão. É interessante demarcar alguns posicionamentos do interlocutor, pois ele não se reconhece enquanto parente, mas reconhece que havia uma circularidade e um espraiamento desses familiares pelas redondezas.

P: Tem família lá no Grilo?

I: Não.

P: E lá em Pedra D’água?

I: Também não tem, às vezes chega alguém, um, dois lá mas não tenho conhecimento, ia lá mas não tenho esse sentimento (conhecimento?) mais.

I: Sabe me dizer se o senhor tem família lá no Grilo? (repito a pergunta em outro momento)

I: Não, não. Eu lembro que tem família aqui, **no Matão, Manipeba, pessoa que morava aqui, tem família pra lá também, foi se espalhando o povo, tem gente da minha**

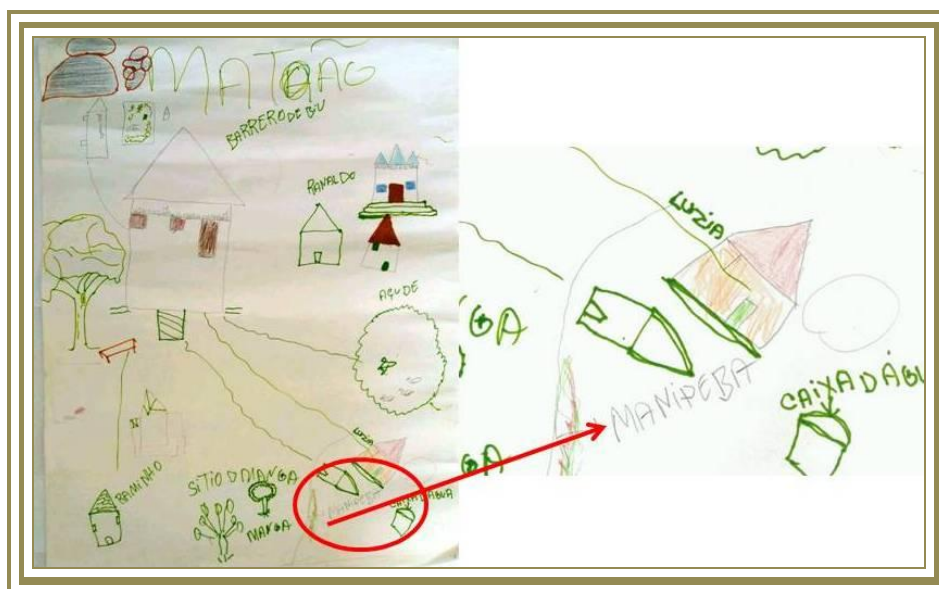
família que foi pro Rio, passou tempo pro lá e tudo, mas naquele tempo eu era bom, eu parti pras usina.
(Otacílio João da Silva, 94 anos, morador do Matão. Entrevista concedida em 30 março de 2016).

Manipeba é uma localidade vizinha à comunidade quilombola Matão, indicada pelos moradores desse local, onde reside a família Calô. Na atividade promovida pelo projeto da Rede de Núcleos de Extensão e Desenvolvimento territorial/NEDET/UFPB (território do vale do Paraíba) tivemos a chance de encontrar as quatro comunidades.

O referido projeto realizou a II Reunião do Comitê de povos e populações tradicionais, em 2016, no qual estive como facilitadora com a Profa. Amanda Marques (UFPB), numa oficina voltada às temáticas: terra, território e cartografia social.

Um dos produtos elaborados durante a oficina foram os mapas dos territórios, construídos a partir da vivência de cada comunidade. Na representação do mapa da equipe composta pelos moradores da comunidade quilombola Matão, está incluso o registro da área conhecida por Manipeba.

FOTOGRAFIA 12: MAPA DO TERRITÓRIO DA COMUNIDADE MATÃO



Fonte: Produzido por Dona Luzia (53 anos), seu José João (67 anos), Dona Zefinha (entre 50 e 60 anos, (2016).). Registro da autora (2018).

Apesar da comunidade Matão não fazer referência aos laços de parentesco com a família Calô, mencionada por “dona Isaura”, de Pedra D’Água, como sendo seus parentes, evidenciamos o pertencimento com esta área, já que uma parte da mesma está dentro dos limites da área reivindicada como fazendo parte do território quilombola.

Manipeba é uma área reconhecida pelos moradores de Pedra D’Água como sendo Matão. Não há registros sobre dois “Matãos”⁷⁶, pelo menos para Pedra D’Água e Grilo, assim como não foi registrada nas pesquisas de Batista (2009) e Nascimento (2009) quando também indicam as relações de parentesco entre as comunidades.

Assim, interpretamos que, quando há indicações de redes de parentesco com Matão, os entrevistados estão tratando sobre a área conhecida como Manipeba. Há apontamentos no Relatório Técnico do quilombo Matão de que, ao se iniciar o processo de autorreconhecimento da área como quilombola, os moradores de Manipeba (entre eles, a família Calô) optaram por não se reconhecerem como quilombolas, apesar de seus modos de vida, histórias de opressão sofrida e as relações com o território perpassarem pelas mesmas questões de Pedra D’Água, do sítio Matão, Matias e Grilo. Para os moradores do Matão (quilombola), inclusive nos relatos do próprio Otacílio, os moradores de Manipeba não desejavam ser associados a “negros”.

De acordo com Grünewald (2009, p. 28),

[...] Matão, segundo os moradores de Gurinhém, é uma localidade muito mais ampla do que a atual área ocupada pela comunidade de remanescentes de quilombo – e incluiria também Manipeba, com a qual julgam que os de Matão guardam convivência muito grande, o que se poderia notar “até pelos nomes”. [...] Todos as pessoas de Matão são unânimes ao afirmar que “Manipeba não quis se reconhecer” como comunidade de remanescentes de quilombo. Como dizem: ‘Manipeba não quis ser negro’.

Reconhecer-se como comunidade quilombola significa tomar essa marca identitária que, na história do Brasil, teve o peso da escravidão e do racismo, e de um racismo velado. São negros e, ao mesmo tempo, são novos

⁷⁶ O uso no plural foi escolha nossa.

sujeitos com pretensão de cidadania plena, comunidades remanescentes de quilombos, na verdade, o que “restou” das comunidades negras rurais vinculadas aos quilombos.

Sobre a questão referida ainda acerca dos dois “Matãos”, no qual se faz referência a Manipeba, “seu João José” (comunidade Matão), detentor de uma memória rica, nos trouxe nomes e informações da família dos Calô.

P: Então ela disse (falávamos sobre dona Isaura) que a mãe dela nasceu aqui no Matão, ela tem um referencial muito forte com Matão. A mãe dela nasceu aqui, e o pai casou com a mãe aqui no Matão, mas depois foram pra Pedra D’água.

*I: Agora, inclusive é o seguinte, aliás tem dois Matão, tem esse Matão daqui que eles chamavam o Matão dos nego e então tem o Matão de dona Rosita, que é perto, eu tou achando que essa dona Isaura já é do Matão de dona Rosita...Por que assim, ali no Matão de dona Rosita teve um pessoal dos Calô que tinha uns parente pro lado de lá, que tinha uma tal de **tia Dego**, eu via o meu pai, Otacílio chamar **tia Dego**, uma véia que morava até na casa dessa dona Rosita, naquele tempo ainda vinha escravo né, aí era quase escravizada lá.*

P: Dona Rosita é branca é?

I: Branca, rica.

Entrevistadora: Então tia Dego, o senhor acha que ela é da família dos Calô?

*I: Ela fazia parte desse povo, se não fosse irmã era parente, podia ser primo, do velho Manoel Calô, pai de **Obidias**, o povo chamava de **Dego**. Já esses menino, tinha **Obidias**, tinha **João Calô**, tinha **Genival Calô**, tinha **João Calô**, aliás, tinha **Antônio Calô**, aí eu acho quatro irmão homem né, então mulher tinha **Leobina**, irmã de Obidias, tinha **Ana**, irmã de Obidias, e essa Ana era comadre de Otacílio, eu ouvia muito “comadre Ana”*

(João José dos Santos, morador de Matão. Entrevista concedida em 22 novembro de 2017).

O referencial retratado e resgatado por ele, serviu como instrumento de acionamento das lembranças de “seu Zito” e de “dona Isaura”. Em posse dos nomes indicados por seu João, indagamos o casal “Zito” e “Isaura”, em Pedra D’Água, se reconheciam os nomes indicados. Todas as pessoas referidas na narrativa de “seu João José” são reconhecidas por “dona Isaura”. Disse-nos ela tratar-se de seus primos do Matão e da família Calô.

Na mesma prosa com o casal, nos defrontamos com incertezas de sobre qual Matão relatam. Por um dado instantâneo, “seu Zito” afirmou para nós que Matão não é Manipeba. Isso ficou evidente ao buscarmos informações dos

locais de nascimento e de moradia dos primos de “dona Isaura”, e “seu Zito” prontamente respondeu: “no Matão”. Mas qual a área? Manipeba? O indagamos: - “Um é Manipeba e outro é Matão”, respondeu categoricamente. Novamente estamos diante das imprecisões e, assim, o indagamos: “*mas por que a senhora chama a Manipeba de Matão?*” – “*Por que desde que eu nasci era o nome dessa área*” (Isaura). “Seu Zito” corrobora as questões suscitadas por sua esposa e assim revela: “*Matão Manipeba*” - “*Mas é o mesmo Matão que tem hoje?*” (Perguntamos). É. Rebateu seu Zito.

Aproveitamos ali com eles e logo tratamos de perguntar de um senhor chamado Abdias (Abdias Antonio de Oliveira), tratado por “seu João” e de quem obtivemos uma fotografia. Ao apresentarmos a imagem a “dona Isaura”, ela reconheceu um dos homens, “seu Abdias”, que estava a direita na fotografia, trajando camisa branca.

FOTOGRAFIA 13 – “SEU ABDIAS” EM DIA DE FESTA NA SUA CASA - COMUNIDADE MATÃO



Fonte: Acervo da família “de Luzia” e “seu José João”. Registro da autora (2017).

Dona Isaura (I): É meu primo.

Seu Zito (Z): É primo dela, vinha aqui. Sobrinho da mãe dela de segundo, sobrinho da mãe era o pai de Obidias. Casou com aquela menina, Severina.

P: Casou com Severina agora né? E a primeira que ficou viúvo?

Z: *Alexandrina, a primeira mulher dele.*

I: *Vinham, agora não que mãe morreu..*

Z: *Eles afastaram mais depois que ela morreu, quando a velha tava viva todo domingo aparecia gente de lá. Tinha Osvaldo, tinha aquele que mora em Juarez, Genival.*

(José Firmino dos Santos, conhecido por “seu” Zito, e Isaura Firmino dos Santos, moradores de Pedra D’Água. Entrevistas concedidas em 23 de novembro de 2017).

“Seu Abdias” residia no Matão (quilombola) porque casou com Severina Gomes de Oliveira, mas também já trabalhava nas terras, onde colhia algodão dos fazendeiros. Na pesquisa, nos deparamos com os silêncios do presente e, ativadas por outros meios que entram em cena, as especulações dirigidas por “Paquinha” e “dona Isaura”. Apesar de estarmos diante de uma circularidade e saídas dos filhos do fundador para outras localidades, o Grilo e Matão configuram-se como dois desses lugares.

A referência de ligação com o “Matão” em Pedra D’Água é “dona Isaura”, “*é lá onde mora minha família quase toda*”. A família é a dos Calô, da qual sua mãe fazia parte.

Era uma localidade que costumava visitar. Tinha muitas festas, casamentos dos parentes, brincadeiras de baile de sanfona e coco de roda. Os parentes de Matão retribuía-lhes a visita. Contudo, depois da morte da mãe, na casa onde os parentes tinham o apoio, as visitas ficaram menos frequentes.

“Zito” afirmou que também gostava de ir às festas da família no Matão, a menos para as festas foi “*umas três vez...lá, casamento da família dela*”. O cardápio apontado por ele era bastante peculiar: “*galinha, boi, carne como é feito né*”.

P: *Me diga uma coisa, o senhor foi buscar a dona Isaura lá no Matão, foi?*

Seu Zito (Z): *Não, ela é daqui o outro lado daqui (fazendo referencia a família Paulo).*

P: *Mas a família é de lá né?*

Z: *Tem, a família dela é de lá, mas a mãe dela veio do Matão solteira e casou aqui.*

P: *Como era o nome da mãe dela?*

Z: *Alcinda Maria da Conceição, a minha sogra, pra mim era uma mãe, mas morreu.*

P: *Ela é família de quem?*

Z: *É os Calô, **Calô com Gonçalo**, com não sei o que lá, um bocado de gente daqui que não sei.*

entrevistadora: E costumava ir pra que lá?

Z: *Casamento das negas lá em baixo, dançar, tinha um tocador, como era o nome dele... ah, Chico Miguel.*

P: *Era no Matão mesmo, dona Isaura, naquela área do Matão?*

Dona Isaura: *É, naquela área mesmo.*

(José Firmino dos Santos e Isaura Firmino dos Santos, moradores de Pedra D' Água. Entrevistas concedidas em 22 de março de 2016).

Isaura Firmino dos Santos foi a chave que nos conectou à existência da rede de parentesco do qual estamos tratando. Ela nasceu em Pedra D'Água em 1932; já “dona Dôra”, contemporânea da prima, nasceu em Ingá, mas retorna para o Grilo com a mãe e os irmãos após a morte do pai.

**FOTOGRAFIAS 14 E 15: “DONA ISAURA” - COMUNIDADE PEDRA D'ÁGUA,
E “DONA DÔRA” – COMUNIDADE GRILO**



Fonte: Registro da autora
(2017)



Fonte: Acervo de Leonilda.
Registro da autora (2012)

Dentre as informações já destacadas, demos especial atenção às que indicam para uma rede de parentesco entre as comunidades. “Seu Tota” também nos forneceu pistas dessas relações que colocam novamente os Coelhos, de Pedra D'Água, como parentes que dispersaram para o Grilo, com destaque para “seu Antonio”, conhecido por “Pitota”, que nasceu e se criou em Pedra D'Água, e foi para o Grilo.

Apesar das divergências em torno das informações, concordamos com Batista (2009) ao destacar que é muito comum e se faz muito presente entre estas duas comunidades o reconhecimento de que fazem parte da mesma parentela, e é isso que os une.

Colocar a imagem de “dona Isaura” ao lado da de “dona Dôra” tem um significado, pois havia entre elas uma relação de muito afeto e o reconhecimento de que são da mesma família, como foi depreendido nas falas de “Paquinha”, filha de “dona Dôra”, e da própria “dona Isaura”.

A memória particular de “Paquinha” sobre sua avó materna, “Aquilina”, abriu fendas as indicações de que a mesma era uma das filhas de Gonçalo Paulo. Mas o que nos deixou um tanto quanto inquietas foi o fato de as memórias de “dona Dôra” reveladas a Batista (2009) fazer menção à genealogia de sua descendência emergidas por outras possibilidades, mas que denotam fases de diferenças e semelhanças encontradas em outros documentos.

Quando levantamos dados da ascendência de um dos prováveis netos de Gonçalo a partir de uma das filhas, a Aquilina, vislumbramos estar diante de elementos diversos e em confronto, assim como aconteceu na pesquisa de Batista (2009).

No diagrama “Descendentes de Manuel Paulo dos Santos, fundador da comunidade Pedra D’água e sua ligação com o Grilo” exposto em Batista (2009, p. 102), a pesquisadora lança alguns membros dessa genealogia, a fim de facilitar e simplificar, segundo ela, “a apresentação visual”.

Uma das filhas de Gonçalo é Maria Alcinda da Conceição, chamada de Acina, que ao casar com Manoel Paulo dos Santos, têm nove (9) filhos, sendo que um deles é Isaura, já citada anteriormente nesse arrazoadado, e que se diz parente de Paquinha no Grilo. Ora, Alcinda é Irma de Aquilina, mãe de Dora, avó materna de Paquinha. Isaura e Dôra são primas.

A compreensão se faz complexa porque estamos diante de redes de parentesco que envolvem territórios e territorialidades que ultrapassam limites territoriais, aqui não estamos restritos apenas a Pedra D’Água.

2.5 E nos Matias, têm parentes?

Era dessa maneira que buscávamos direcionamentos, não o fechamento, das redes, e a possibilidade de se abrir outros horizontes.

- ✓ Não, no Matias eu ia para pescar (“seu Zito”, comunidade Pedra D’Água).
- ✓ Passava por lá quando íamos para Serra Redonda, o caminho é mais curto (“Dona Jandira”, Moradora de Pedra D’Água).
- ✓ No Matias eu não tenho parente, eu ia lá visitar minhas colegas, conversar com elas, ia para as festas (“Dona Jandira”).
- ✓ Não, mas tem uma moça daqui de Pedra D’Água, a Josenilda, conhecida por Tata, que casou com um rapaz lá do Matias (“Maria de Lourdes”, comunidade Pedra D’Água).
- ✓ Tenho parente sim, aquelas meninas são primas minhas, Eliane, por causa de tia Madalena (“Leonilda” – “Paquinha”, comunidade Grilo).

Seu Zito (Z): *Ficava no caminho com pai (o pai havia ingerido cachaça), a gente ia pra feira de Serra redonda, meu pai fazia compra no sábado, aí a gente vinha...*

P: *Qual o caminho que vinha?*

Z: *O caminho era no meio de Matias, pra Serra Redonda. Aí chegava no açude, caía no meio do caminho.*

(José Firmino dos Santos, morador de Pedra D’Água. Entrevista concedida em 22 de março de 2016).

A partir dessas narrativas, podíamos pensar numa rede entre as quatro comunidades, redes apoiadas não somente a partir dos laços de parentesco ou a relação com o território, mas que envolvem outros elementos de referência, nas relações interpessoais com conteúdos que expressam também sociabilidades. Não podemos negar que elas se conhecem e partilham, desde outros tempos, as festas, as brincadeiras, as informações e os enfrentamentos etc.

A comunidade Grilo foi o caminho que nos permitiu a ativação da construção da ligação/redes com o Matias. Isso foi em 2013, quando tínhamos presenciado as narrativas sobre o parentesco entre elas.

Aqui não tivemos como fazer nenhuma genealogia a fim de facilitar esse direcionamento. Apenas registramos tais laços a partir das entrevistas sem que fizéssemos um mergulho em torno dos ancestrais que ligam uma a outra.

Os apontamentos foram obtidos de três entrevistas que realizamos com moradores da comunidade quilombola Matias, dona Rita e dona Iracema e com seu Antonio Matias. Nesses diálogos pudemos encontrar caminhos que nos levaram às demais comunidades.

Em Batista (2009) e Nascimento (2009) são encontradas conjecturas de que os filhos de Manoel Paulo Grande possam ter se encaminhado para outras localidades mais distantes ou circunvizinhas a Pedra D'Água. Assim como aconteceu com o Grilo e Matão, pode ter ocorrido com a comunidade Matias.

Sobre tal questão, constatamos nas falas de moradores da comunidade Matias indicações que fazem parte da família de Pedra D'Água e do Grilo, assim como havia familiares que moraram nas terras do Matão.

“Dona Rita”, na época em que concedeu entrevista⁷⁷ estava com 83 anos de idade e recordou passagens envolvendo os seus parentes, o que nos permitiu retomar mais uma vez os direcionamentos que nos levam aos descendentes de Manoel Paulo Grande, nos conduzindo a refletir sobre o papel desse homem na composição dos grupos negros que se formavam na área territorial onde estão abrigadas Pedra D'Água, Grilo, Matão e Matias.

P: (Dona Rita) E a senhora tem família lá em Pedra D'água?

I: Tenho.

P: Lembra o nome dos seus parentes de lá?

Rita: Lembro nada.

P: Nem os sobrenomes?

I: Não. Porque era uma prima de minha mãe. Sobrinha do meu avô. Por parte do meus bisavô tudo é João. Mas tem João Gomes e João Matias, por parte de minha mãe. Eu sei que tem uma irmã dele (bisavô) lá, que era casada em Pedra D'água. Tem esse rapaz que chamava, filho de um tal Antonino.

P: Mas é da família dos Firminos?

I: Sei não. Sei que essas duas mulher, ela morava... uma chamava Luzia e a outra chamava Filomena, parece que era. Agora todas duas era... esse homem era marido delas duas. De Filomena e de Luzia.

P: Tem outra família lá que é Paulo Grande. É dessa família?

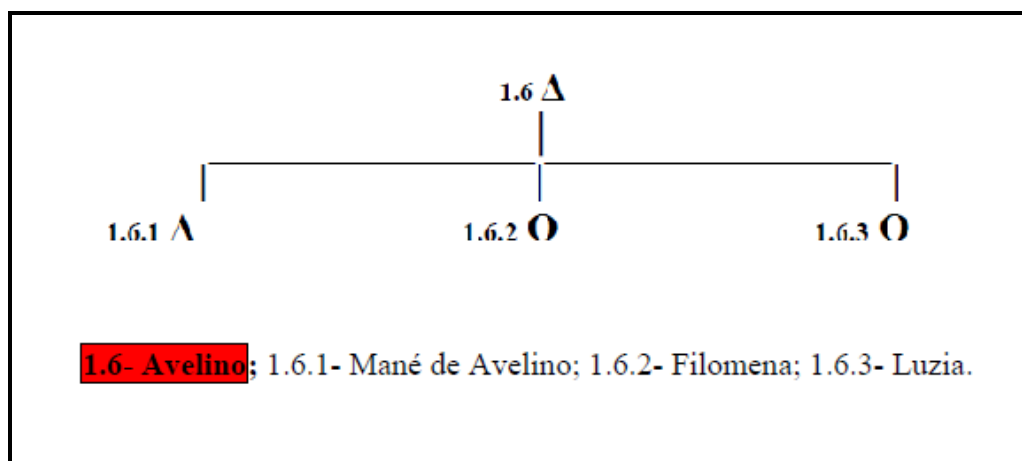
⁷⁷ Na ocasião estávamos acompanhadas pelas pesquisadoras Amanda Marques (UFPB), Viviane Sousa (Doutoranda da UFCG) e Rute Viera (SEE/PB).

I: Acho que não. Essa família dessa Luzia, e o marido dela chamava Antonino.

(Rita Gomes das Neves, moradora da comunidade Matias, Entrevista concedida em 2 de agosto de 2015).

A lembrança de “dona Rita” adiciona marcas importantes na composição das redes que estamos a verificar entre os territórios investigados. Ali, em 2015, nos deparamos com alguns nomes que estão nos registros do diagrama de parentesco de Nascimento (2009) e que faz referência ao núcleo central de Pedra D’Água.

DIAGRAMA 9 – “DESCENDENTES DE ‘AVELINO PAULO’”



Fonte: Relatório Técnico de Identificação e Delimitação - RTID de Pedra D’Água. Digrama de parentesco organizado por Nascimento (2009).

De posse das informações fornecidas por “dona Rita”, chegamos ao diagrama acima. As duas mulheres, ao que tudo indica, são irmãs, filhas de Avelino Paulo, um dos filhos de Manoel Paulo Grande, conforme expusemos no diagrama dos descendentes de “Avelino Paulo”.

Não constatamos descendentes das duas mulheres citadas, tampouco sobre possíveis cônjuges. Consta como irmão do “Avelino Paulo”, o Antonino Paulo dos Santos e que tem, dentre os seus 8 filhos, o “Chico **Antonino**”, o mesmo nome tratado pela interlocutora.

Rita Gomes das Neves é filha de Manoel Luiz Gomes e Maria das Neves Gomes. Viveu a vida toda na comunidade chamada Sítio Matias, onde tem como ancestral João Matias, que habitou aquela área onde hoje está localizada

a comunidade quilombola, para trabalhar na lavoura de cana-de-açúcar (SILVA, 2011).

FOTOGRAFIA 16: DONA RITA GOMES DAS NEVES – COMUNIDADE MATIAS



Fonte: Registro da autora (2015).

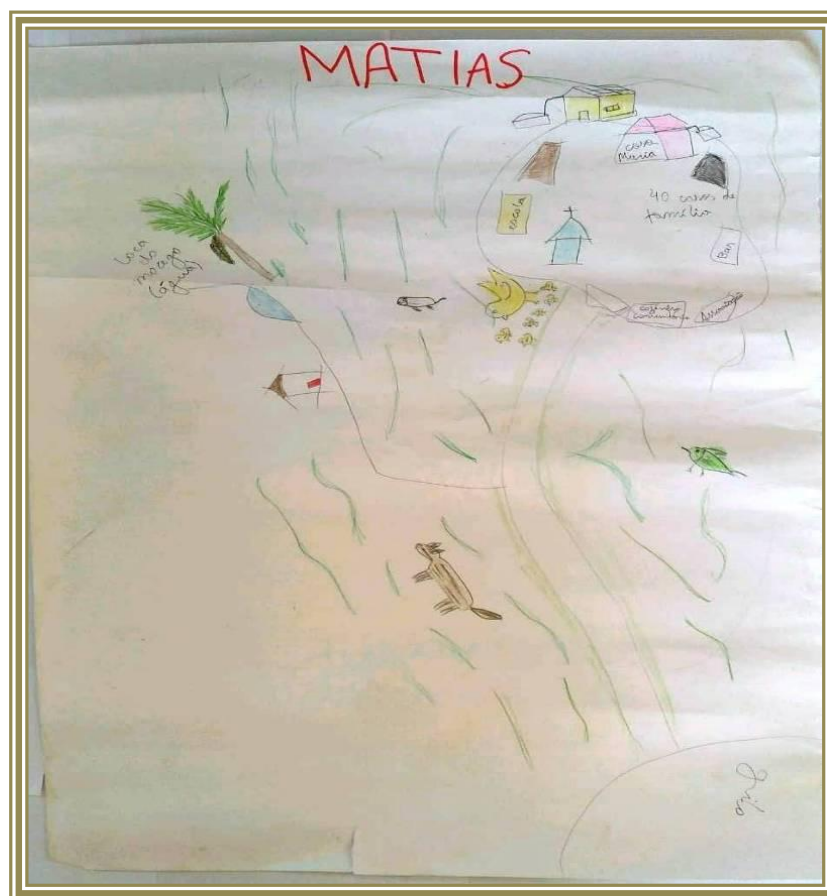
Das quatro comunidades que estamos tratando, essa foi a última a obter o autorreconhecimento como área de remanescente de quilombo pela FCP em 2006. Além do mais, é a única em que ainda não foi realizado o levantamento para o RTID.

O Sítio Matias está situado na área rural do município de Serra Redonda, como já especificamos no Capítulo 1. A comunidade é formada por 40 famílias que vivem do trabalho da terra, além dos constantes processos migratórios para os centros urbanos, como o Rio de Janeiro.

O mapa social ilustrado na sequência remete a uma territorialidade marcada pelos elementos que compõem o universo do lugar: a coleta, a pesca e a caça.

A imagem ainda marca uma representação de itinerário em que liga Matias ao Grilo, denotando a existência de uma conexão e reconhecimento.

FOTOGRAFIA 17: MAPA DO TERRITÓRIO DA COMUNIDADE MATIAS



Fonte: Produzido por moradores da comunidade Matias, faixa etária entre 50 e 60 anos, 2016. Registro da autora (2018).

Voltando às histórias de “dona Rita”, se faz necessário destacar que a mesma faz menção ao Grilo e a Matão como locais em que tem ou tinha parentes. Sobre o primeiro, destaca: *“lá no Grilo, eu tenho família lá. Mas eles não sabem que é minha família não”*. “Dona Rita” se equivocou ao retratar o desconhecimento dos moradores do Grilo no que tange às relações entre eles e os moradores do Matias.

Durante esse dia de campo na comunidade, fomos indicadas para uma boa conversa com “dona Iracema”, prima de “dona Rita”. Foi a partir de “dona Iracema” que chegamos até dona Rita. A indicação para “dona Rita” se deu na ocasião em que “dona Iracema” falou sobre a sua prima e comadre que é “rezadeira”.

P: E as parteiras e rezadeiras daqui, dona Iracema?

I: Acabou, mulher, essa menina mesmo era rezadeira, ela

rezava, agora rezadeira que eu sei que tem só é comadre Rita, ela mora nesse alto aqui, ela reza.

(Iracema Matias Gomes, 80 anos, moradora da comunidade Matias. Entrevista concedida em 2 de agosto de 2015).

Dessa conversa com “dona Iracema”, foi registrado o nome de uma negra, sua madrinha, chamada Madalena, com a qual “dona Rita” havia aprendido o poder da reza, – **“Ela rezava muito** (já “dona Rita” diz: *ela tinha reza forte*), *comadre Rita aprendeu muito com ela*”. (Grifo nosso).

I: Morreu bem velhinha. Morreu lá embaixo na Cachoeirinha, aonde tem uma loca, um cacimbão que nunca se acaba, que mora lá aonde ela vivia, a casa dela era separada da loca, que mora é o seu Matias, casado com Lurdes.

(Iracema Matias Gomes, moradora da comunidade Matias. Entrevista concedida em 2 de agosto de 2015).

Segundo os relatos, Madalena pertencia à família dos Matias, para “dona Iracema”, ela fazia parte da família do pai, José Matias e era bisneta de João Matias, o mesmo bisavô de “dona Rita” ao qual é atribuído o papel de fundador do Sítio Matias.

“Dona Iracema” teve 13⁷⁸ filhos, só que destes, apenas “criou-se 9”, os demais, morreram no primeiro dia de vida.

Parece que foi 3 (? que morreram ainda pequenos) que eu tive. Nasceu bem cedo e quando era de noite não ia. Tinha uma vizinha que morava em Serra Redonda e ela chegou, foi fazer uma consulta lá, comprou remédio [...] aí tomei e segurei. Primeiro nasceu o meu mais velho, vou deixar Severino, aí começou a nascer e se criar.

(Iracema Matias Gomes, moradora da comunidade Matias. Entrevista concedida em 2 de agosto de 2015).

As imagens da sequência foram registradas no momento em que “dona Iracema” apresentava uma “antiga” cozinha, que fica situada nos fundos da casa. Confessou que, apesar de ter fogão a gás no espaço da “nova” cozinha dentro da própria casa, ainda prefere cozinhar alguns alimentos, sobretudo, o

⁷⁸ A informação que teve 13 filhos e destes apenas 9 “criou-se” foi de dona Iracema, porém registrou certa dúvida quanto ao número dos recém nascidos que morriam logo no primeiro dia de vida.

feijão, alimentação que faz parte da dieta de todas as comunidades, no fogão a lenha. Aliás, não foram raras as ocasiões que entramos nas cozinhas das casas, e o convite sempre foi bem vindo, pois queríamos conhecer as especificidades de cada família.

FOTOGRAFIA 18: “DONA IRACEMA” APRESENTANDO A EXTENSÃO DA CASA – COMUNIDADE MATIAS



Fonte: Registro da autora (2015).

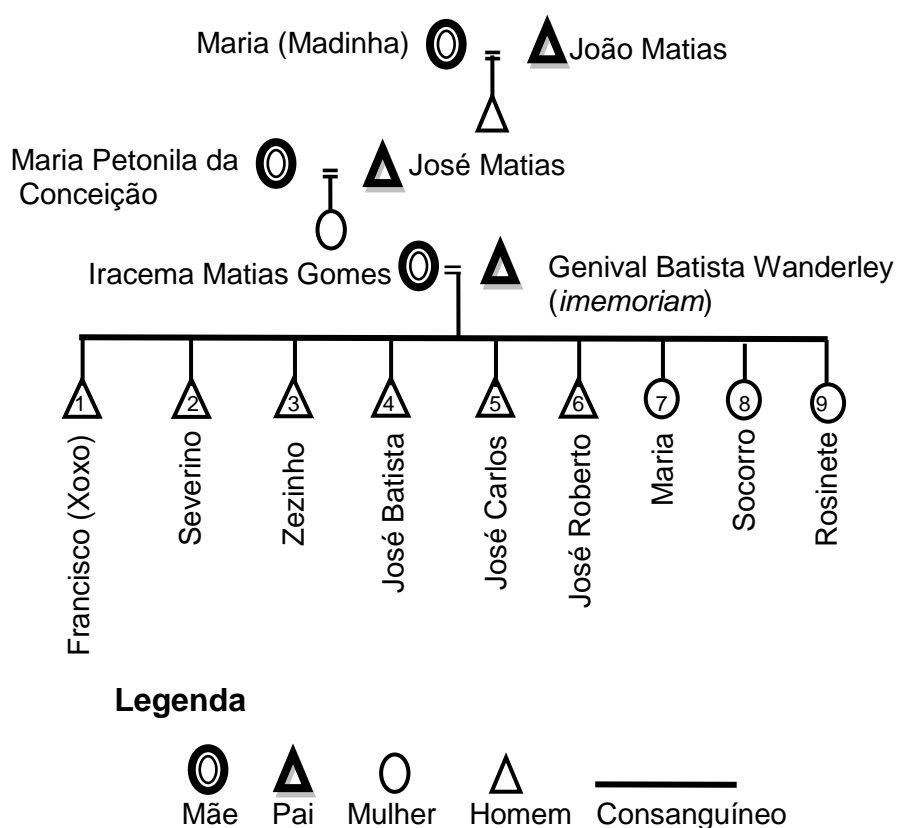
FOTOGRAFIA 19: COZINHA DE DONA IRACENA



Fonte: Registro da autora (2015).

A seguir, trazemos a ilustração do diagrama que construímos para explicitar as relações de parentesco de “Dona Iracema”, a fim de registrar a presença marcante do sobrenome “Matias” nos seus ancestrais, pois logo mais acionaremos esse sobrenome numa conversa que tivemos com “Paquinha”, filha de “dona Dôra”, e na qual se evidencia que as pessoas dos Matias são família sua, apesar de não ter o sobrenome como marca de parentesco.

DIAGRAMA 10 - ASCENDÊNCIA E DESCENDÊNCIA DE “DONA IRACEMA”



Fonte: Elaboração da autora (2018).

Sobre a vida de Madalena, obtivemos detalhes de que era uma negra que morava sozinha próxima a casa de “dona Rita” e que detinha poderes da reza forte, inclusive tendo sobrevivido em um confronto com uma vaca “medonha”, brava, e que todos acreditaram que ela, no seu “arranque”, mataria a dita Madalena.

Mas Madalena, com os poderes de “reza forte”, “*levantou as duas mãos*”

assim pra cima, afasta pra trás, filho da semana santa. Ai a vaca ficou ao redor dela, deu uns salto, mas não pegou nela. Ia matar ela, a vaca”.

Era uma pessoa que circulava muito por outras comunidades, *“saía pela casa do povo, ela. Batia as comunidade todinha rezando, ela tinha o santo forte, ela”.* Trazemos essa fala de “dona Rita” sobre Madalena porque iríamos ouvir sobre a mesma no Grilo, numa conversa na qual Leonilda dos Santos, “Paquinha”, ela indicava-nos o seu parentesco com Matias a partir da *“tia Madalena”*⁷⁹.

“Paquinha”, enuncia que Madalena era prima de seu pai. *“Eliane ainda é prima minha, terceira (tem dúvida) por causa de tia Madalena. Madalena é tia de papai. É prima de papai, Madalena. Madalena do Matias”.* “Paquinha” também destaca sobre a habilidade da reza de Madalena, daí concluímos estar diante da mesma pessoa proferida por “dona Rita” e “dona Iracema”. *Ela “é família dos Matias, do pai de Eliane, Zé Antonio Matias, do pai Lô, de tudo era. Todas rezas era com ela, rezava muito [...] curava tudinho, ela fazia pacto, ela curava todo tipo daquele tempo que era gasto, nas crianças”*⁸⁰.

O “Lô” a quem “Paquinha” se referia faz parte da genealogia dos filhos do mesmo Antonino Paulo dos Santos, a quem já mencionamos. Ainda segundo a interlocutora, Madalena, que era muito querida pelo seu pai, tinha problemas mentais motivados por um resguardo “quebrado”. Ainda ouvimos dela que a Madalena era *“uma pessoa que andava muito sozinha. Papai tinha o maior cuidado...Te lembra (fala com a irmã Aquilina) de tia Madalena? Era mulherona (grande)”*⁸¹.

Estamos em face de uma pessoa bastante excêntrica para uma época em que as mulheres tinham um papel de submissão à casa e à família. Pelas informações, a Madalena era solteira, apesar de supostamente ter engravidado. Andava sozinha e com certa autonomia aos arredores do Matias, pois ninguém a desrespeitava, uma vez que detinha o poder da reza forte. Sua extravagância fez com que ela tivesse mais de 50 perucas, gostava de usá-las

⁷⁹ Leonilda dos Santos Coelho, moradora do Grilo. Entrevista concedida em 06 de setembro de 2017.

⁸⁰ Ididem.

⁸¹ Ibidem.

e pelo número razoável, tinha de todas as cores e tamanhos, disse-nos “Paquinha”.

A interlocutora retoma suas lembranças quando tinha entre 12 e 14 anos. Costumava ir com seus pais a Matias e a Pedra D’água nessa época. Também é por essa idade que “Paquinha” recorda das ocasiões em que Madalena passava pelo Grilo:

*Eu tinha mais ou menos uns 12 anos, 13 anos, 14 anos quando ela passava....papai não deixava de dá almoço a ela, comida a ela. Papai tinha um carinho muito grande por ela. Agora a parte dele era de meu tio, do meu avô Zé Duda, era o pai de papai. **Era família, só que a gente não pegou o sobrenome de Matias. Naquele tempo ninguém tinha entendimento ia tirando (o sobrenome), mas o que eu sei de madalena era isso, morou, nasceu e criou-se no Matias.***

(Leonilda dos Santos Coelho, moradora do Grilo. Entrevista concedida em 06 de setembro de 2017).

Havia e ainda há uma rede de sociabilidade com o acolhimento dos que chegam, seja de Pedra D’Água ou do Matias e vice-versa que, pelos laços de parentesco, embora frágeis pelos silêncios e as imprecisões de dados, os tornam parte da mesma família que coloca os Matias como fazendo parte da família tanto de Pedra D’água, quanto do Grilo. São redes que formam territórios e, a partir desses, surgem novas composições de redes.

A fala ainda identifica o porquê das relações de parentesco serem enunciadas pela oralidade, porém não se fazem presentes, muitas vezes, os sobrenomes do núcleo familiar. Há um entendimento de que “antigamente” havia certa dificuldade de se obter a documentação de nascimento, ou até mesmo, por meio de união matrimonial, se suprimia os nomes das famílias no novo estado civil. Os dados fornecidos por “dona Rita”, da comunidade Matias, revela igualmente o que foi dito por Leonilda, “Paquinha”.

*Nesse tempo não tinha negócio de registro pra ninguém. **Eu vim me registrar quando foi pra fazer minha aposentadoria. Tava com 60 anos.** Não tinha (registro de nascimento), meu pai já tinha morrido. Minha mãe morreu...deixou eu pequena, também. **Aí ninguém tinha tempo pra registro não.** Meu pai foi pra Rio de Janeiro. Aí foi que se tirou o registro dele pra aí. Pra lá, sabe né? Mas assim, agora menino nasceu é registrado, né? Mas ter ele não tinha não. Por isso que*

ninguém tem sobrenome. É assim, porque uns fica de um jeito (sobrenome) e outros fica de outro...A minha família era assim. Porque um primo que eu tinha, chamava Severino, mas ele não botou o nome que meu pai é, que meu pai é Manoel Luiz Gomes das Neves. Já, o meu primo, que é Severino, ele já botou... aí meu deus, qual o nome que ele botou... Severino Santos. Tá tudo errado assim
(Rita Gomes das Neves, moradora da comunidade Matias. Entrevista concedida em 2 de agosto de 2015, grifo nosso).

Hoje, esses grupos ainda se concebem como parte da mesma família, evocando do passado reminiscências de sua ancestralidade e as formas de uso e de apropriação do território. Conectam-se e através da memória instauram os laços de parentesco, o sentimento de pertencimento entre grupos que se identificam como iguais, embora haja diferenças.

A apropriação do termo família por eles que, às vezes, ultrapassa os limites da própria comunidade quilombola, é relevante no sentido de que a rede da qual falamos está expressa, sobretudo, na identificação simbólica e cultural, não só entre os membros da comunidade (interno), que também é muito forte, mas se estende para além dos limites do próprio **território construído** (espaço social), e também do **território vivido** (espaço cultural).

Bonnemaison (2002) é assertivo feliz ao partir de uma perspectiva da não existência de um grupo cultural ou etnia que não tenham se relacionado físico e culturalmente a um território.

Portanto, o território está conectado a uma rede de itinerários. É nesse momento que o grupo se fortalece, entre a junção do “enraizamento” e as “viagens”. A territorialidade está situada “na junção dessas duas atitudes ela engloba simultaneamente aquilo que é fixação e aquilo que é mobilidade” (BONNEMAISON, 2002, p. 100).

No próximo capítulo, ainda alicerçadas nas formas de uso e de apropriação do território a partir das conectividades internas, identificaremos as práticas de vivência ligadas às questões de ordem simbólica e cultural.

Para fins analíticos, ao trazermos a expressão terra, estaremos evocando o sentido material: terra de trabalho/terra do roçado, estabelecido no cotidiano dos indivíduos e da coletividade, enquanto meio de recurso e afeto.

Já o sentido de território se faz presente quando se relaciona aos direitos jurídicos da demarcação da área, bem como ligadas às questões de

ordem simbólica, do vivido, o sentido imaterial das relações do grupo com o espaço de vivência, aqui se utiliza de referenciais. Citamos Vargas et al. (2015), que realizam leituras das práticas e vivências numa perspectiva de análise da Geografia Cultural, quando afirmam que:

Aqui estão expostas histórias de vida de sujeitos pesquisados entrelaçados com as nossas histórias, ancoradas pela Geografia e pela Geografia Cultural como bem querer. As buscas e as angústias teóricas e metodológicas são descortinadas nos textos ao tempo em que as escolhas e os encontros com os significados, sentimentos, pertencimento, crenças, aspirações, símbolos, valores subjetivos e coletivos dos pesquisadores sobre seus pesquisados explicitam a abordagem qualitativa e encerram um duplo papel. (VARGAS, 2015, p. 15).

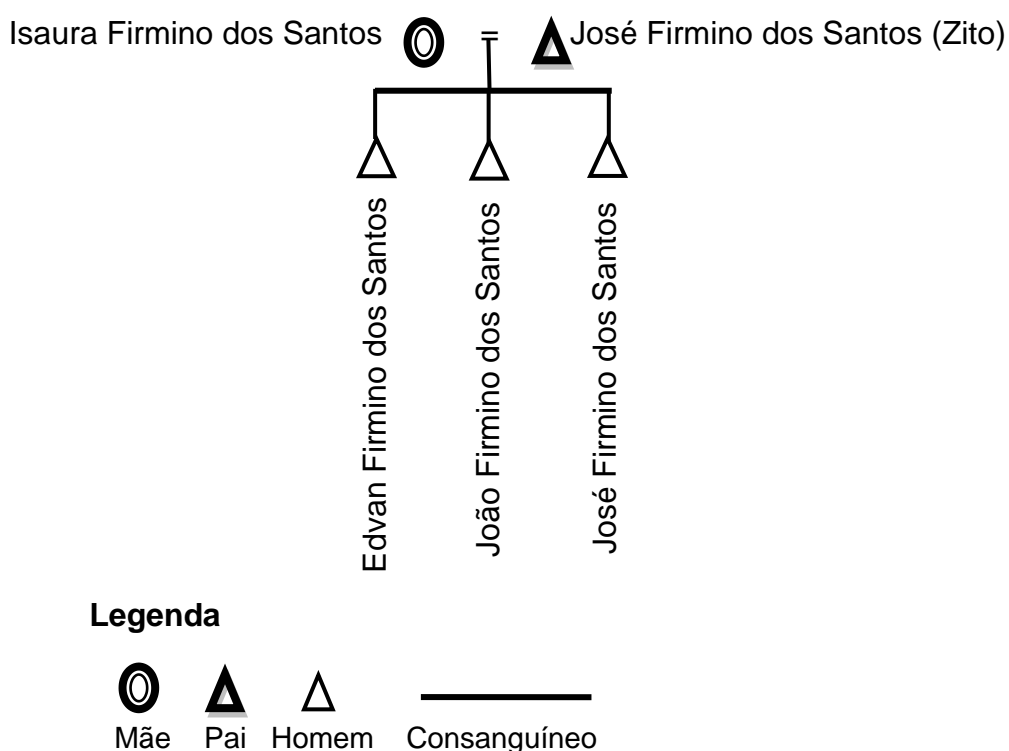
Nesse sentido, utilizamos as contribuições da pesquisa dessa autora por estarmos envoltas em uma pesquisa que, de maneira análoga, resgata histórias de vida do grupo, as suas “práticas” e “vivências”.

CAPÍTULO 3
POR ENTRE AS SERRAS MORAM AS GENTES: VIVÊNCIAS
E EXPRESSÕES DAS TERRITORIALIDADES NO QUILOMBO
PEDRA D'ÁGUA

CAPÍTULO 3 – POR ENTRE AS SERRAS MORAM AS GENTES: VIVÊNCIAS E EXPRESSÕES DAS TERRITORIALIDADES NO QUILOMBO PEDRA D'ÁGUA

Tomar como ponto de partida o diagrama familiar de Dona Isaura e seu Zito no início deste capítulo tem um caráter especial, uma vez que foram eles que possibilitaram o encontro com as conjecturas de tese.

DIAGRAMA 11 - DESCENDÊNCIA DE “DONA ISAURA” E “SEU ZITO”



Fonte: Elaboração da autora (2018).

Ressalte-se ainda que, ao trazê-los em variadas passagens dos nossos escritos não faz dessa investigação um estudo de histórias de vida, mas não podemos negar o quanto as histórias do casal nos promoveram boas e delicadas reflexões das territorialidades e das práticas de vivências das “gentes” de Pedra D’Água.

Diante disso, optamos por realizar o estudo pelo caminho trilhado por Almeida (2003), sobre os lugares e as relações entrelaçadas entre os homens e os espaços de vida.

Os lugares vividos são frutos das relações tecidas entre os homens e o meio e os sentimentos de pertencimento; sentimentos que correspondem às práticas e às aspirações, estando estas relações codificadas por signos que lhes dão sentido. Entre os espaços da vida próximos ao distante e apenas imaginado, todos os territórios vividos ou pensados o são através de categorias que refletem situações da experiência relacional de vida. (ALMEIDA, 2003, p. 73).

A interpretação apurada do campo demandou de nós maior interação e experiência nas áreas de estudo. Ao longo desse capítulo, envoltas pelas circunstâncias que refletem as vivências dos moradores, teceremos acerca das formas como os homens e as mulheres de Pedra D'Água mantêm suas relações com território nas suas multidimensionalidades.

Pedra D'Água se faz, desfaz e se refaz nos vínculos que mantém (interna e externamente) com suas redes e, sempre que necessário, acionaremos o modo de vivência das comunidades Grilo, Matias e Matão.

Antes de relatar os modos de vivência de Pedra D'Água, faz-se necessária a compreensão dos marcos legais que dão legitimidade à demarcação das suas terras.

Pedra D'Água é uma comunidade formada por 126 famílias localizadas no município de Ingá. A comunidade surgiu no século XIX. No início as famílias possuíam terra. Pouco a pouco foram perdendo para os fazendeiros vizinhos que plantaram capim para gado. Desta forma tiveram seu território reduzido a praticamente o chão da casa. Todo esse processo os obrigou a alugar seus serviços e/ou arrendarem pequenas áreas na vizinhança para plantarem as culturas tradicionais da região: milho, feijão e a mandioca.

(Carta escrita pelos moradores da comunidade a Fundação Cultural Palmares, folha 4. Documento juntado ao processo de regularização do território).

A fala inicial é de Maria de Lourdes, quilombola e uma das lideranças no processo de regularização fundiária do território de Pedra D'Água. O

depoimento imprime uma relação de identificação e de pertencimento ao território.

O vínculo com o território presente na narrativa de Maria de Lourdes revela muito sobre o grupo, e a partir dela é possível perceber e interpretar os referenciais dos lugares, os marcos jurídicos da terra, a organização política e também de resistência. A Constituição Federal de 1988 foi o marco legal e histórico que correlacionou a questão quilombola ao direito à terra pelas comunidades negras no Brasil. A terra/território, nesse caso, assumiu uma função tanto social quanto simbólica.

As pesquisas têm revelado que o autorreconhecimento não surge espontaneamente, “como se se tratasse da legitimação de uma identidade já consolidada”.

Podemos dizer que as formas pelas quais os sujeitos tomam para si uma identidade que surge de baixo para cima ainda se faz de forma bastante confusa e às vezes até equivocada. Lifschitz (2011) assegura que,

as comunidades quilombolas estão dispersas geograficamente e são heterogênea do ponto de vista de suas trajetórias culturais e em muitos casos existiram bloqueios a essa adstrição identitária. Seja pela forma de ocupação territorial ou pela existência de outras lealdades religiosas e culturais, nem todas as Comunidades se reconhecem como quilombolas.

As comunidades quilombolas e, conseqüentemente, o autorreconhecimento enquanto quilombola, ainda se dá numa mentalidade que tem como marca, na história do Brasil, o peso da escravidão e do racismo. São negros e, ao mesmo tempo, são novos sujeitos com pretensão de cidadania plena, comunidades remanescentes de quilombos, são quilombolas, na verdade, o que “restou”⁸² das comunidades negras rurais vinculadas aos quilombos do “passado”⁸³.

⁸² Arruti (2007), no artigo A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas, chama atenção e faz uma crítica às “criações sociais”, nesse caso em particular a de “Comunidades remanescentes de quilombos”, que, segundo o autor, foram “feitas, simultaneamente, de imaginação sociológica, criações jurídicas, vontade política e desejos”.

⁸³ Na atualidade, há uma ressemantização do conceito de quilombo. Sobre isso, ler Arruti (2008), Almeida (2002), Leite (2000), Lifschitz (2011), entre outros. Nos próximos capítulos, discutimos brevemente sobre essa releitura do conceito na atualidade.

O historiador Flávio Gomes (2015) registra, no seu livro “Mocambos e Quilombos”, a trajetória da formação camponesa negra nos séculos de escravidão até o momento atual, contabilizando mais de cinco mil comunidades negras rurais e remanescentes de quilombos no século XXI em todo o país.

O livro oferece um panorama geral da formação dos quilombos ou “mocambos” e a invisibilidade a que foram submetidos.

Segundo Gomes (2015, p. 120), o processo de invisibilidade dos negros e/ou até mesmo das comunidades negras de uma forma geral, foi gerado a partir da inexistência de políticas eficientes que pudessem melhor informar sobre a dispersão geográfica desses grupos, por exemplo, o não levantamento em “recenseamento populacional⁸⁴ e censos agrícolas” de “centenas de povoados, comunidades, bairros, sítios e vilas de populações negras, mestiças, indígenas, ribeirinhos, pastoris, extrativistas”.

Sobre a atribuição dos quilombos ao passado, o autor é feliz ao situá-los numa perspectiva de um passado não inerte, imóvel, mais ainda, a conotação que leva a subjugar-los a “aquilo que sobrou” de um passado remoto. Pelo contrário, são comunidades que “produziram histórias complexas de ocupação agrária, criação de territórios, cultura material e imaterial próprias baseadas no parentesco e no uso e manejo coletivo da terra” (GOMES, 2015, p. 07).

No âmbito das ciências humanas e sociais, tem surgido uma diversidade de pesquisas que nos indicam novos rumos da “história social da escravidão e da pós-emancipação nas Américas”, contribuindo no sentido de destacar o papel dos negros, escravos e libertos, na história do Brasil, não mais como figurantes, mas como protagonistas da sua própria história (ibidem, 2006).

Essas pesquisas, sobretudo historiográficas, acerca da escravidão nos anos de 1980, como bem infere Rocha (2007, p. 23), emergem trazendo uma variedade de temas viabilizando a “identificação de novas categorias sociais”,

⁸⁴ Este ano, 2018, foi noticiado pelos órgãos oficiais que o ano de 2020 “marcará a inclusão das comunidades quilombolas de todo o País no Censo Demográfico”. O censo será realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), e contará com a parceria do “Ministério dos Direitos Humanos, por meio da Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), com a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, a Fundação Cultural Palmares; o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, e o Fundo de População das Nações Unidas”. Disponível em Cf: <<http://www.brasil.gov.br/editoria/cidadania-e-inclusao/2018/07/censo-de-2020-vai-incluir-informacoes-sobre-comunidades-quilombolas>>. Acesso em julho de 2018.

as quais têm recuperado “as vivências, os significados, as estratégias e a lógica das ações de mulheres e homens escravizados no cotidiano, assim como se destacam também as diversas formas de resistência escrava, que vão além do conflito direto contra o sistema”.

O termo quilombo emerge como tema importante no campo das ciências humanas e sociais numa fase de renovação para a história social do país, entre as décadas de 1970 e 1990, denominada por Arruti (1997) de “emergência dos remanescentes” e ou “emergência étnica”.

Ratts (2006) reforça a discussão quando nos faz lembrar que Beatriz Nascimento promoveu uma amplidão do significado de quilombo já na década de 1970. Nesse momento, os quilombos “seriam um dos terrenos mais propícios para levantamentos e estudos (do negro), tendo em vista o relativo apagamento do tema” ao longo do século XX, bem como, por se tratar de “versões estereotipadas de ‘valhacouto de negros fugidos’, ‘lugar de bandidos’ e destituídos de caráter político” (grifos da autora)

Um evento promovido na USP, a “Quinzena do Negro da USP”, ocorrido em 1977, constituiu um dos marcos que faz uma discussão dos quilombos no Brasil e não apenas somente da escravidão.

Ainda no contexto em pauta, o centro das atenções das “lideranças dos movimentos negros, alguns e algumas com carreira acadêmica”, estava permeado por formas distintas de concepções de quilombo: “enquanto reação ao sistema escravista”; relacionado à “sociedade alternativa e/ou igualitária”; enquanto “lócus da resistência negra que se transpunha no século XX para as favelas, as escolas de samba, as casas de culto afro-brasileiro e as próprias organizações dos movimentos negros” (RATTS, 2006, p. 53).

Beatriz Nascimento atribuiu uma nova conotação, novos arranjos, retirando o peso dos antigos redutos de negros escravizados. Quilombo, para ela, corresponderia toda e qualquer manifestação da cultura afro-negra (RATTS, 2006).

A concepção se refaz numa perspectiva não apenas do ponto de vista ideológico, mas também a partir de uma questão política de enfretamento à ideologia branca. Nesse sentido, para Beatriz Nascimento,

[...] a utilização do termo quilombo passa ter uma conotação basicamente ideológica, basicamente doutrinária, no sentido de agregação, **no sentido de comunidade**, no sentido de luta como se reconhecendo homem, como se reconhecendo pessoa que realmente deve lutar por melhores condições de vida, porque merece essas melhores condições de vida desde o momento em que faz parte dessa sociedade. (NASCIMENTO, 1989, apud RATTS, 2006, p. 53, grifos nossos).

O termo *comunidade* (associando-se à questão quilombola), usado pelos órgãos oficiais de demarcação da terra e, igualmente pelos militantes das entidades de apoio, se faz muito no sentido exposto por Beatriz Nascimento. Tem um sentido comum da terra, de patrimônio do grupo, de luta pelo território ancestral ou pela terra de trabalho⁸⁵.

Na Geografia, sobretudo, nos trabalhos acadêmicos sobre os quilombos na Paraíba, têm constituído um relevante debate possibilitando que se faça leituras mais amplas ao fomentarem diretrizes que refazem caminhos quanto à problemática da questão étnicorracial.

Nesses estudos, é possível identificar que a associação dos quilombos ao “passado” esvanece, promovendo uma reinterpretação ou ressemantização do conceito e das formas pelas quais os quilombos se manifestam (MOREIRA, 2009; MACENA, 2010; SANTANA, 2011; MARACAJÁ, 2013; MONTEIRO, 2013; CAVALCANTE, 2013; OLIVEIRA JR., 2014; ALMEIDA, 2010 e 2015; MARQUES, 2015; SILVESTRE, 2015; SOUSA, 2017).

Os “novos” quilombos ou os quilombos ressignificados marcam uma “variada constituição de territórios negros, através de posse, aquisição, doação e/ou herança de terras” (RATTS, 2003, p. 35). A questão quilombola, ou a demarcação do território negro não pode ser “reduzida a uma demanda objetivista por terra e/ou recurso outros”. A terra, parafraseando o autor “é meio de reprodução (inclusive cultural) da coletividade e substrato do território”.

Além do mais “o vínculo com a terra informa sobre o grupo, compõe sua identidade e traduz sua trajetória assinalada por marcos, limites, percursos dos

⁸⁵ Quando usamos o termo comunidade ao se referir a Pedra D'Água ou as demais comunidades que estivemos investigando, seu uso se estabelece para empreender a existência de uma coletividade étnica; há um enraizamento do grupo com a terra; o território é marcado pelas relações de parentesco e pela negritude, bem como, por demandas de ordem jurídica com base em leis e decretos que dão base para regularização da terra, seja ela de trabalho ou de herança.

antepassados, divergências internas, relações com os outros”. É esse quadro que vamos encontrar nas comunidades quilombolas que estamos pesquisando.

Conforme exposto, tais pesquisas apresentam como pano de fundo o debate do quilombo numa análise a partir do par identidade e território, e esses se desdobram para outras abordagens, como cultura e território, gênero e território, fronteiras étnicas e subalternidade, resistência, territorialidades étnicas; o território étnico e a luta pela terra.

3.1 “*Precisa reconhecer o território que já era da gente*”: elementos construtores do território Quilombola Pedra D’Água

A relação entre identidade e território é um debate que tem ganhado corpo em várias ciências. Haesbaert (1999, p. 178) faz a associação da identidade social com base nos referenciais simbólicos, por exemplo, a questão territorial.

Essa associação para a qual o autor denomina de identidade socioterritorial perpassa pelo referencial identitário que se estrutura por meio de uma ligação ou apropriação com o território. O território possui um caráter singular e é portador de identidades. “Assim, a identidade social é também uma identidade territorial quando o referente simbólico central para a construção desta identidade parte ou transpassa o território”.

Almeida (2005), ao ampliar o debate sobre fronteira enquanto categoria ambígua e de pouca discussão na ciência geográfica, traz a compreensão de que esta se revela como limite social de separação e delimitação da nossa realidade de outras realidades.

O território pode ser compreendido como espaço de desencontro ou de descoberta do outro. É nesse sentido que, para a autora, a fronteira é dicotômica, pois

O território ele o é, para aqueles que têm uma identidade territorial com ele o resultado de uma apropriação simbólica – expressiva do espaço, sendo portador de significados e relações simbólicas [...] A representação que têm as pessoas de sua posição no espaço social e de sua relação com outros agentes que ocupam a mesma posição ou posições diferenciadas no mesmo espaço é fundamental para definir a identidade. (ALMEIDA, 2005, 109 -110).

Desse modo, a questão da identidade ou autorreconhecimento enquanto remanescentes de quilombos envolve entre outras questões uma relação do grupo a uma dimensão simbólica com terra e com os seus. Assim, o território de Pedra D'Água se configura como um território construído temporalmente e espacialmente.

Claval reforça a análise ao evocar o território e as identidades como produtos da cultura, temporalmente e espacialmente determinados. As duas categorias estão são indissolivelmente ligados, portanto a construção de representações que dão a determinados espaços, traformados em territorios, é inseparável da construção de identidades, se traduzindo em formas de territorialidade.

[...] territoire et la question de l'identité sont indissolublement liés: la construction des représentations qui font de certaines portions de l'espace humanisé des territoires est inséparable de la construction des identités. L'une et l'autre de ces catégories sont des produits de la culture, à un certain moment, dans un certain cadre. (CLAVALL, 1995, p. 07).

Concordamos com os autores Almeida (2005) e Haesbaert (1999), de quem tomamos por empréstimo as suas análises para dizer que Pedra D'Água se constitui como um território identitário, e “pode ser percebido em suas múltiplas perspectivas, desde aquela de uma paisagem como espaço cotidiano, ‘vivido’, que ‘simboliza’ uma comunidade, até o recorte geográfico mais amplo” (HAESBAERT, 1999 p.178-179).

Aqui falamos de identidade que não é a-temporal nem a-espacial, mas sim fluida, dinâmica, mutável, sofrendo transformações da cultura, do poder e também da história, e mais ainda estão localizadas no tempo e no espaço (HALL, 2002, 2011; HAESBAERT, 1999).

Para Bonnemaïson (1995, p. 3), no artigo “Le territoire, nouveau paradigme de la géographie humaine?”, o território é múltiplo e parte integrante das relações humanas, ou como bem infere, é inerente às civilizações. O sentimento de identidade é incorporado aos lugares (territórios) e aos geossímbolos (formas ou artefatos representativos da identidade).

Portanto,

Il y a du territoire dans toute société : toute identité présente un lien avec des lieux qui sont aussi des cœurs. Ce n'est pas alors le sentiment de la banale appropriation qui en rend compte, mais une relation d'essence affective, voire amoureuse. Les lieux du cœur ou lieux de l'identité renvoient souvent à l'origine et baignent dans ce que Levi-Strauss a décrit un jour comme 'la grandeur indéfinissable des commencements'. (BONNEMAISON, 1995, p. 03).

Segundo Hall (2011), o novo panorama da pós-modernidade se expressa a partir de uma identidade que não fixa ou permanente, ela resulta do colapso e de mudanças estruturais e institucionais.

A identidade torna-se uma celebração móvel: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadoras ao redor de um 'eu' coerente [...] Se sentimos que temos uma identidade unificadora desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda história sobre nós mesmos ou uma confortadora 'narrativa do eu'. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. (HALL 2011, p. 13).

As pesquisas que tomam a identidade, o território e a questão étnico-racial como direcionamento revestem-se de aparatos e dispositivos legais, corroborando ao fomentar a legitimidade das reivindicações dos direitos de indígenas e quilombolas, os quais terão, em parte, algumas demandas atendidas na Constituição Federal de 1988, conforme expusemos ao referirmo-nos à correspondência entre a “questão” quilombola e o direito à terra.

O Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias assegurou o direito ao território a essas populações que estejam ocupando suas terras - “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988).

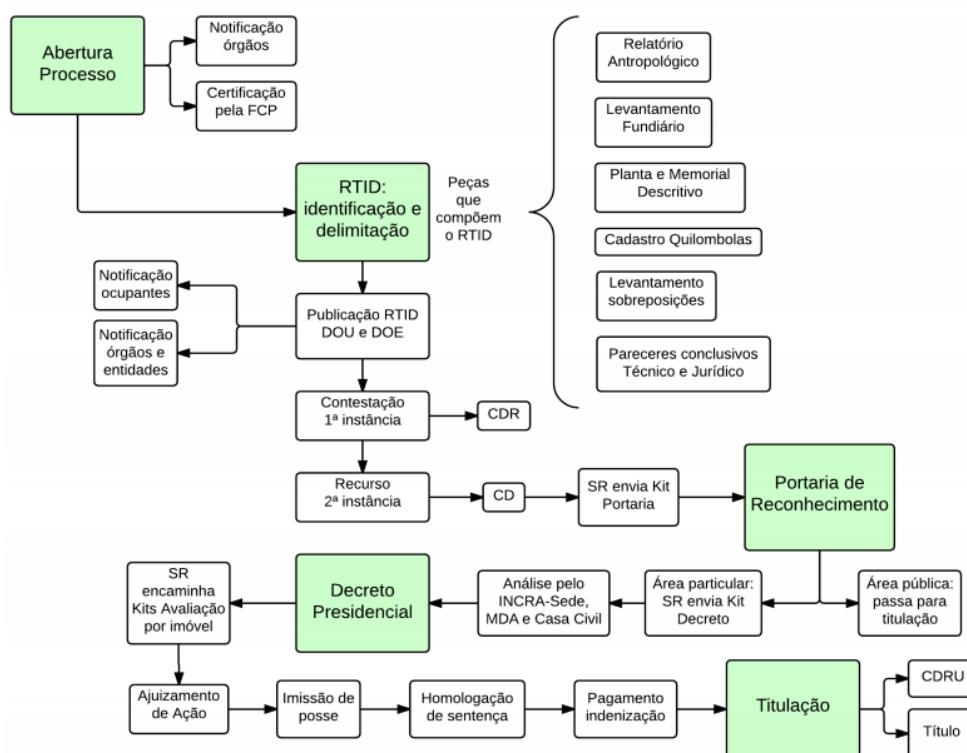
Ressalte-se, contudo, que, em atendimento ao direito de que trata tal artigo, só foi por meio do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, durante o “governo Lula”, 15 anos depois da carta constituinte, que houve

avanços significativos na regulamentação e na adoção de procedimentos para demarcar as terras ocupadas pelas comunidades negras/quilombolas.

A essas legislações também foi acrescida a Instrução Normativa nº 57, de outubro de 2009, que “regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas”, de que tratam o Artigo 68 e o Decreto nº 4.887, a partir dos fundamentos legais que respaldam essa Instrução Normativa.

A figura a seguir coloca em evidência os trâmites legais da regularização dos territórios quilombolas, conforme a Instrução Normativa nº 57, de outubro de 2009.

FIGURA 02: TRÂMITES DA INSTRUÇÃO NORMATIVA 57/2009



Fonte: Diretoria de Ordenamento da Estrutura Fundiária – DF Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas – DFQ INCRA (2017).

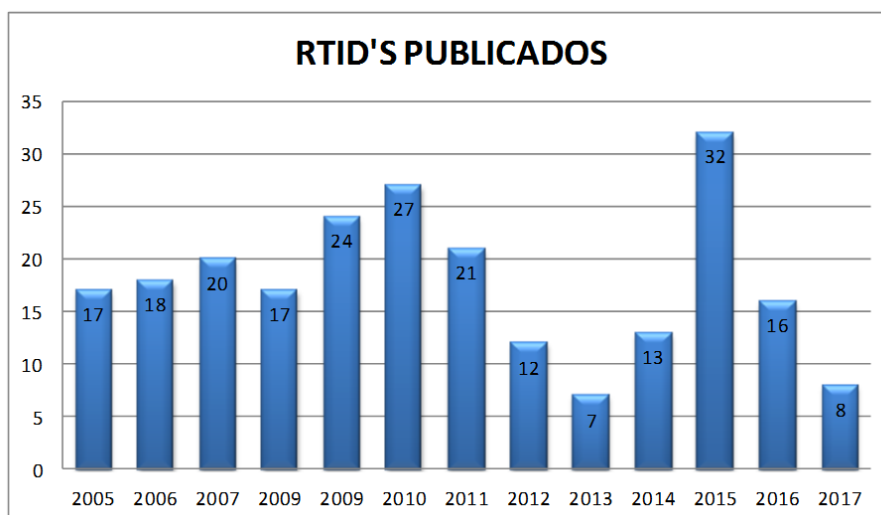
Ainda do ponto de vista legal, o Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004, que “Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do

Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais”⁸⁶, que institui entre alguns artigos, o poder dessas populações de ter acesso aos “direitos humanos e liberdades fundamentais, sem obstáculos nem discriminação”, foi outro avanço conquistado no Brasil por negros e índios.

Amparadas legalmente pelos dispositivos jurídicos, muitas comunidades negras rurais e urbanas no Brasil começaram a reivindicar a regularização dos seus territórios e o resgate a cultura afro-brasileira, que devem ser protegidos pelo Estado, conforme as asseguram o Art. 216, da CF/1988.

De acordo com os dados da Diretoria de Ordenamento da Estrutura Fundiária, bem como do INCRA Nacional (2017), do ano de 2005 até 2017 tinham sido abertas mais 1.692⁸⁷ processos. Desses, apenas 232 territórios quilombolas tiveram seus RTD's publicados, envolvendo o quantitativo de mais de 28 mil famílias. No gráfico a seguir expomos o cenário das publicações dos RTID'S⁸⁸, entre 2005-2017, correspondendo ao período que foi dado maior ênfase nesses relatórios.

GRÁFICO 1 – CENÁRIO BRASILEIRO DOS RELATÓRIOS TÉCNICOS DE IDENTIFICAÇÃO E DEMARCAÇÃO PUBLICADOS EM DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO – 2005/2017



Fonte: Diretoria de Ordenamento da Estrutura Fundiária – DF Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas – DFQ INCRA (2017). Organização da autora.

⁸⁶ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm. Acesso em: abr. 2014.

⁸⁷ O nordeste brasileiro é a região que possui o maior quantitativo de processos abertos, pelos menos 954 até o ano de 2017.

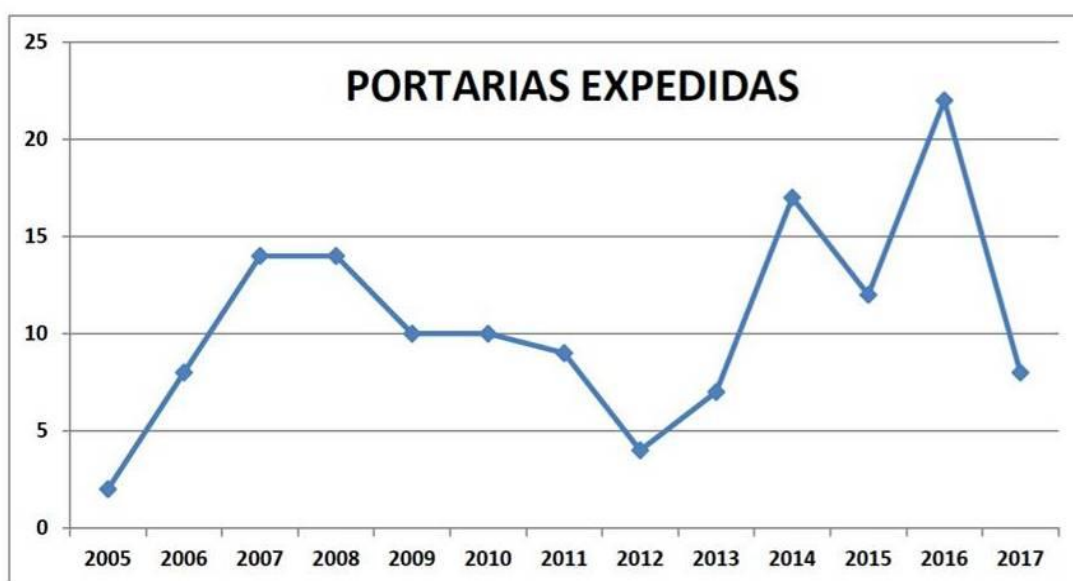
⁸⁸ O recorte expresso no Gráfico 01, de 2005 a 2017, se deu em virtude de não termos tido acesso a dados oficiais de períodos anteriores a 2005, nem posteriores a 2018.

Os dados demonstram o período 2015, que antecedeu ao golpe político de 2016, perpetrado pelo vice-presidente Michel Temer, como o período de maior avanço nas publicações dos RTID's. Contudo, os anos seguintes foram acompanhados por uma queda dessas publicações, tomando 2015 como parâmetro.

As informações que obtivemos no setor quilombola do INCRA/PB são desanimadoras, pois os processos estão parados. Não houve repasse de recurso, tampouco interesse governamental em instituir grupos de trabalho para a elaboração desses RTID'S.

Outro momento do trâmite dos territórios quilombolas é apresentado no próximo gráfico. Nele, é fornecido o quantitativo de portarias expedidas pelo INCRA, reconhecendo os territórios dos RTID's como quilombolas.

**GRÁFICO 2 – PORTARIAS DO DECRETO DE RECONHECIMENTO E
DEMARCAÇÃO DOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS – 20015/2017**



Fonte: Diretoria de Ordenamento da Estrutura Fundiária – DF Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas – DFQ INCRA (2017). Organização da autora.

O gráfico oferece o comportamento por ano da expedição das respectivas portarias e o ano de 2016 apresenta um aumento significativo, dos doze anos anteriores.

O cenário do país naquele ano de 2016 já evidenciava os caminhos de uma grave crise política que afetaria diversos setores, inclusive as

demarcações de terras. Foi o ano da saída da Presidenta da República, Dilma Roussef, perpetrada no que ficou conhecido mundialmente como o Golpe de 2016.

O comportamento permaneceu inalterável do ponto de vista da morosidade dos trâmites de regularização dos territórios quilombolas, como veremos no gráfico a seguir, nos processos de desapropriação.

GRÁFICO 3 – DECRETOS PRESIDENCIAIS SOBRE A DEMARCAÇÃO DOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS



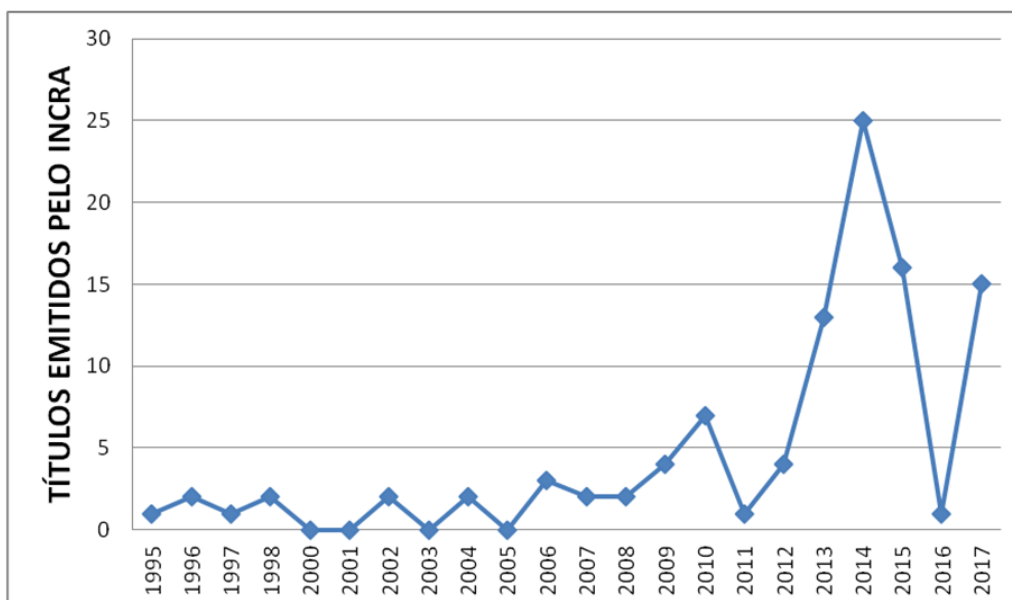
Fonte: Diretoria de Ordenamento da Estrutura Fundiária – DF Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas – DFQ INCRA (2017). Organização da autora.

Ao longo de nove anos, apenas 82 territórios tiveram suas áreas decretadas em todo o Brasil.

Com relação às titulações dos territórios quilombolas, de acordo com as informações da Diretoria de Ordenamento da Estrutura Fundiária – DF Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas – DFQ INCRA (2017), foram emitidos 220 títulos em 152 territórios, totalizando 754.811,0708 ha titulados pelo INCRA e estados.

Os territórios titulados pelo INCRA demonstram que foi no Governo Dilma Rousseff que ocorreu o maior número de titulações, dos 102 territórios quilombolas titulados, em 22 anos, 60 foram durante o seu governo.

GRÁFICO 4 – OUTORGA DE TÍTULOS SOBRE A DEMARCAÇÃO DOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS - 2005/2017



Fonte: Diretoria de Ordenamento da Estrutura Fundiária – DF Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas – DFQ INCRA (2017). Organização da autora.

A conjuntura apresentada reforça e permite entendermos a atual situação dos territórios quilombolas na Paraíba.

Uma das primeiras comunidades negras a se autoidentificar na Paraíba foi o quilombo de Serra do Talhado⁸⁹, em 2004. Essa comunidade está localizada no município de Santa Luzia, no Sertão Paraibano.

Serra do Talhado, na década de 1960, teve sua vida registrada/representada no documentário “Aruanda”, do cineasta pernambucano, Linduarte Noronha.

O filme remete à história dos quilombos do passado - “quilombo pacífico”, “isolado das instituições do país”, “perdido nas lombadas do Chapadão Nordestino”. Registra a chegada do “ex-escravo e madeireiro Zé

⁸⁹ Para saber mais sobre Talhado, acessar os trabalhos de Cavalcanti (1975) e Nóbrega (2007). Duas pesquisas que permite fazer leitura em duas fases da comunidade, antes do processo de autorreconhecimento e depois.

Bento” e sua família nas terras de “Olho d’água da Serra do Talhado, em Santa (Luzia) do Sabugi” (Trechos retirados do próprio documentário).

Além de Serra do Talhado, atualmente, na Paraíba, há o registro de 41 comunidade certificadas pela Fundação Cultural Palmares, dessas, 10 ainda não estão com processos abertos na Seção Regional do INCRA-PB, 9 possuem Relatório Técnico de Identificação e Demarcação (RTID) já finalizados, mas apenas 2 estão com a posse da área, porém ainda sem o documento de titulação, conforme apresentado no quadro 2.

QUADRO 2: REGISTRO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS NA PARAÍBA

COMUNIDADES CERTIFICADAS	MUNICÍPIO	SITUAÇÃO DO TERRITÓRIO	MESORREGIÃO
Gurugi	Conde	RTID	ZONA DA MATA
Ipiranga	Conde	RTID	
Mituaçu	Conde	Processo aberto	
Paratibe	João Pessoa	RTID	
Cruz da Menina	Dona Inês	Processo aberto	AGRESTE
Matão	Gurinhém	Aguardo da Imissão de Posse	
Grilo	Riachão do Bacamarte	Imissão de Posse	
Sítio Matias	Serra Redonda	Processo aberto	
Pedra D’Água	Ingá	RTID/vistoria de avaliação dos Imóveis	
Serra Do Abreu	Nova Palmeira	Processo aberto	
Caiana dos crioulos	Alagoa Grande	RTID	
Engenho Bonfim	Areia	Imissão de Posse	
Engenho Mundo Novo	Areia		
Senhor do Bonfim	Areia	Processo aberto	
Aracati chã I e II	Cacimbas	Identificada	
Serra Feia	Cacimbas	Processo aberto	BORBOREMA
Areia de Verão	Livramento	Identificada	
Vila Teimosa	Livramento	Identificada	
Contendas	São Bento	RTID	
Terra Nova	São Bento	Identificada	
Pitombeira	Várzea	RTID	
Sussuarana	Livramento	Identificada	
Cacimba Nova	São João do Tigre	Identificada	
Umburaninha	Cajazeirinhas	Processo aberto	SERTÃO
Vinhas	Cajazeirinhas	Processo aberto	
Lagoa Rasa	Catolé do Rocha	Processo aberto	
São Pedro dos Miguéis	Catolé do Rocha	Processo aberto	
Comunidade Negra Barreiras	Coremas	Processo aberto	
Mãe D’Água	Coremas	Processo aberto	

Santa Tereza	Coremas	Processo aberto
Barra dos Oitis	Diamante	Processo aberto
Sítio Vaca Morta	Diamante	Processo aberto
Fonseca	Manaíra	Processo aberto
Daniel	Pombal	Identificada
Rufinos do Sítio São João	Pombal	Identificada
Comunidade da Serra Talhado	Santa Luzia	Processo aberto
Serra Talhado	Santa Luzia	Processo aberto
Sítio Livramento	São José de Princesa	
Domingos Ferreira	Tavares	Processo aberto
Curralinho e Jatobá	Catolé do Rocha	Processo aberto
Serra de Abreu	Nova Palmeira	

Fonte: INCRA/PB; FCP; AACADE. (Adaptado, 2018)

A comunidade Pedra D'Água via Associação dos Moradores, sob a mediação da Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afrodescendentes – AACADE, encaminhou documentação à FCP em 2005, solicitando o registro, em livro, do reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo. Sobre o registro, quem contou foi Maria de Lourdes, vejamos,

Começou em 2005, mais ou menos, que a gente começou o processo de comunidade quilombola, de reconhecimento, essas coisas. Aí já foi com a chegada da AACADE⁹⁰ até nós, por que todo mundo sabia que tinha essa comunidade, só que ninguém chegou pra dizer o que a gente tinha de direito e o que a gente podia fazer. Começou com eles. Onde a gente, chegou graças a Deus, (foi) por conta deles.

(Maria de Lourdes Ferreira dos Santos, 46 anos, liderança da comunidade quilombola de Pedra D'Água. Entrevista concedida em 22 de março de 2016).

⁹⁰ AACADE tem mediado o diálogo entre as comunidades negras da Paraíba e os órgãos responsáveis pelos procedimentos de identificação dos territórios quilombolas. Em 2013 entrevistamos a coordenadora da associação, Francimar Fernandes. Na ocasião, ela relatou sobre as dificuldades do processo de autorreconhecimento das comunidades negras: “Como o nosso trabalho da entidade é um pouco identificar onde estão essas comunidades, conhecer e possibilitar o autorreconhecimento, porque se a gente esperasse – acho que isso em quase em todo o Brasil – pela própria palavra, o autorreconhecimento seria muito difícil de ser de dentro pra fora: pela falta de informação, pelo o descaso histórico [...] não sairia. Essa é a missão da entidade, é isso. É localizar, conhecer, saber onde elas estão, identificar essas comunidades e, na medida do possível, fazer esse processo junto com eles” (Entrevista concedida por Francimar Fernandes, em maio de 2013).

Depois da abertura do processo na seção INCRA-PB, no ano de 2009 foi elaborado o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), a partir do contrato firmado entre o INCRA/PB e a Fundação Parque Tecnológico da Paraíba (PaqTcPB).

O convênio entre os órgãos teve por propósito a realização de três RTID's, foram eles: Matão, Grilo e Pedra D'Água.

O INCRA-PB já há algum tempo têm apenas duas antropólogas no quadro permanente, as quais são responsáveis pelo atendimento de todas as demandas do Estado da Paraíba.

A morosidade quanto aos trâmites legais, como vimos, é uma realidade também na Paraíba.

Dos três territórios que fizeram parte dos trabalhos da parceria INCRA/PaqTcPB, a comunidade Grilo se encontra na etapa mais avançada, pois obteve, em 2016, a imissão na posse de todos os imóveis desapropriados, ou seja, a concessão de direito territorial de uso, porém ainda aguardam o título da terra.

No que tange a Pedra D'Água, acessamos toda a documentação que se encontra no INCRA/PB, sobretudo, os documentos referentes à etapa da vistoria e avaliação dos imóveis inseridos no território quilombola.

Aqui com destaque às terras em nome da família e dos herdeiros de Emídio Marques Pereira, dos 132 hectares abrangidos pelo território quilombola Pedra D'Água, 17 deles estão sob o domínio dessa família.

Na conversa com Maria de Lourdes, foram mencionadas as escrituras de terceiros dentro do território Pedra D'Água, vejamos:

***P:** Hoje quais são os principais conflitos daqui? Tem conflito entre a comunidade e fazendeiros, como se contra essa questão da terra?*

***I:** A gente não tem conflito, entre aspas, porque não tem coisa de fazenda ou latifúndio. A gente não abrangeu (aumento da área), sabe? A comunidade ficou a mesma que era, agora só que dentro da comunidade têm pessoas que têm escrituras daquele pedaço de terra dele. Então tá com processo no INCRA pra ver como vai ficar. Já saiu no diário oficial e tudo, mas a gente não recebeu ainda, quando receber não vai mudar quase nada. Agora têm as pessoas que tem a sua parte com escritura com terreno. Então essas pessoas vão ser*

indenizadas, coisa lá do INCRA, a gente não sabe quando vai acontecer.

(Maria de Lurdes Ferreira dos Santos, moradora de Pedra D'Água. Entrevista concedida 22 de março de 2016).

Maria de Lourdes demonstra inquietação quanto ao tamanho da área e o número de famílias que vivem da terra para sua reprodução social. Muitas vezes os territórios são demarcados, entretanto, não existe o pensamento da reprodução familiar: as famílias crescem e as áreas ficam pequenas para se manterem, gerando muitos problemas, por exemplo, a mobilidade para o Rio de Janeiro⁹¹.

A família Marques, além da família Pontes, constituem a família dos chamados “Pedra D'Água branca”, como já tratamos. Essas duas famílias são parentes através dos casamentos.

Como já frisado, tanto a família Pontes quanto a Marques não têm nenhuma relação com o núcleo de parentesco que compõe a relação etnicorracial de Pedra D'Água, tendo como ancestral o negro Manoel Paulo Grande.

No final de 2016, foi concluído o laudo de vistoria e o valor a ser indenizado aos proprietários dos imóveis que possuem escritura contemplando parte do território quilombola.

Ressalte-se que a última movimentação do processo foi em 29 de março de 2017, quando a Equipe Técnica de Vistoria encaminhou o “Laudo de Avaliação do Imóvel Rural” ao superintendente da seção regional do INCRA/PB, Francisco Rinaldo Maranhão de Figueiredo. Daquela ocasião até os dias atuais, o processo não caminhou.

O próximo trâmite é o ajuizamento das respectivas ações desapropriatórias, com empenho dos recursos e pagamentos indenizatórios através dos depósitos em juízo.

Conforme constatamos analisando os dados documentais do INCRA/PB, as pessoas que tinham o documento de posse da terra dentro do território Pedra D'Água terão seus imóveis rurais indenizados. Porém, há alguns

⁹¹ No próximo capítulo, será abordado o processo de mobilidade e de permanência de Pedra D'Água e especificidades segundo as quais isso aconteceu e ainda acontece.

questionamentos dos moradores quanto às garantias de se permitir o uso coletivo da área decretada de interesse social para fins de desapropriação, uma vez que não será mais de domínio particular.

P: E essas pessoas fazem parte da comunidade hoje (refiro-me as famílias Pontes e Marques)?

I: Fazem.

P: Elas são quilombolas?

I: São por que moram no território, mas são pessoas brancas, que assim, quando viram o benefício foi ser negro né? Quando chega na hora da terra, o meu pra mim.

P: Essas pessoas serão indenizadas?

I: Sim, quem comprovou que comprou a terra, quem comprovou que tem a terra vai ser indenizado.

P: Essa área passará a ser da comunidade?

I: Vai ser coletiva.

P: E como vai acontecer esse uso coletivo?

I: Até agora a gente não sabe com vai fazer, pois sabe né? Mexer com terra dá problema, né? Por enquanto a gente não tem, mas a gente sabe que vai haver, não sei quando, nem como. Por que eles não vão querer abrir mão. As meninas do INCRA disseram uma coisa pra eles e eles entenderam outra. As meninas disseram que vai ser indenizado, que eles podem morar na terra, mas eles não mandam como dono, e eles acham que vão ser indenizados e continuarão com a terra deles.

(Maria de Lourdes Ferreira dos Santos, moradora de Pedra D'Água. Entrevista concedida em 22 de março de 2016).

As duas famílias, Pontes (através dos casamentos) e Marques, estão inseridas no território como quilombolas e se reconheceram apenas para atender a uma demanda jurídica da terra.

Apesar do temor de conflitos posteriores com as famílias Pontes e Marques, a comunidade de Pedra D'Água terá, pela via da desapropriação acesso pleno a todo o território demarcado pelo INCRA.

Nos próximos subcapítulos estaremos destacando os territórios de vivência e as experiências instituídas do modo de viver da/na terra nas práticas cotidianas.

3.2 Cenários e modo de vivência em Pedra D'Água: o território como fonte de existência e de relação afetiva

FOTOGRAFIA 20: MAPA DA COMUNIDADE PEDRA D'ÁGUA



Fonte: Produzido por moradores da comunidade Pedra D'Água, faixa etária entre 20 e 50 anos. Registro da autora (2018).

Partir da experiência da combinação dos diversos elementos da paisagem que são familiares apresentando no mapa social anterior é uma maneira de reconstituirmos territorialidades que são acionadas pela memória espacial.

O mapa cognitivo não só apresenta uma orientação cartográfica dos caminhos que se direcionam para a comunidade, mas denota referenciais que transmitem as experiências vividas no lugar, bem como, os elementos da natureza.

A situação por nós estudada evoca uma análise do território que o envolve enquanto “fonte de vida, objeto de apego afetivo, espaço em que o passado e a história imprimiram suas marcas, uma paisagem”, além de ser uma área que possui seus limites políticos e estratégicos, como é enfatizado por Gimenez (2000), citado por Almeida (ALMEIDA, 2005, p. 112).

Godoi (1998), em um artigo sobre o sistema do lugar e a construção do território camponês no sertão do Piauí, identifica que a construção de uma identidade é ancorada no pertencimento a um mesmo grupo, o que ela denomina por paradigma de que todos são parentes, de consanguinidade, ligado a um mesmo território.

Aqui tomamos por referência as considerações dos autores, pois testemunhamos muitas histórias “vivas” ou “imaginadas” contadas pelos moradores de Pedra D’Água, no qual transmitem suas territorialidades em meio às práticas do cotidiano e que estão ancoradas nas formas de ser e viver no mundo. A seguir, revelaremos os cenários em que se configura o território de Pedra D’Água, tomando como roteiro a figura 03.

FIGURA 3: DELIMITAÇÃO DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA PEDRA D’ÁGUA



Fonte: INCRA (2009). Elaboração da autora (2018).

O dia começa cedo em Pedra D’Água. O barulho dos animais e o canto dos pássaros anunciavam que já está no tempo de iniciar a pesquisa indo a campo na comunidade.

Por entre os caminhos seguidos a pé, subindo as serras e descendo as ladeiras, vamos observando que a lida na terra, o tempo dedicado ao pasto dos animais atua de forma preponderante como “afazeres” diários dos moradores e das moradoras de Pedra D’Água. Até a atividade de se varrer o terreiro/parte externa da casa, geralmente de chão batido, sem qualquer vegetação, é uma prática comum entre eles e elas, sempre realizado no início do dia.

A vegetação e o relevo mais ondulado, formando as serras e os vales, fazem parte do conjunto de características fitogeográficas da região⁹². Num

⁹² Atrelada a isso a falta de terras para que os moradores possam se reproduzir socialmente e dignamente.

primeiro momento de apreensão da paisagem, e a depender do período do ano na região, ela promove uma percepção inicial de natureza copiosa.

É na perspectiva colocada por Vargas (2003, p. 117) que, ao fazer a leitura da paisagem do Baixo São Francisco enfatiza que “a apreensão da paisagem é assumida como primeiro reflexo identificado pelo observador que traduz seu espaço percebido, seu ponto de vista, a idéia (sic) de unidade e de conjunto”. Apesar das paisagens se fazerem de uma “externalidade do território”, a autora chama atenção para o fato de uma dissolução da própria paisagem pela padronização das materializações culturais, que é impresso pelo “modo de vida próprio” da região que investigou.

Ao longo da pesquisa, nos deparamos com diferentes aspectos da paisagem na comunidade, tendo em vista que fizemos os trabalhos de campo em diferentes meses do ano, às vezes na estação chuvosa, que marca o ambiente com a presença de uma vegetação mais densa, verde. A falta dela significava dizer que a região estava no período de estiagem, mais seco.

O conjunto de elementos que fazem parte da paisagem física/natural do lugar oferecem algumas limitações de uso de práticas agrícolas. Porém, as famílias, ao longo das suas experiências cotidianas e conhecimento do lugar, fazem uso de técnicas mais tradicionais.

Isso ficou registrado no conjunto de fotografias trazidas logo adiante e que fazem parte do nosso acervo. Elas revelam muito sobre os aspectos físicos do local.

FOTOGRAFIAS 21 E 22: ASPECTOS DA PAISAGEM DE PEDRA D'ÁGUA



Fonte: Registro da autora (jul/2015)



Fonte: Registro da autora (nov/2017).

As duas primeiras fotografias foram registradas na ocasião em que vivenciava o período das chuvas (de março a agosto).

Março, por exemplo, é um mês do ano em que é relatado pelos moradores como sendo o período mais intenso de trabalho na terra, uma vez que marca o início das chuvas e, conseqüentemente, o plantio do milho e de outros alimentos.

No decorrer dos trabalhos de campo, era possível de serem observados ciclos das culturas, de certo modo, desiguais. Essas circunstâncias foram enunciadas por eles.

O tempo entre o semeio e a colheita, do milho, por exemplo, dura 90 dias, culminando no mês de junho, que é o mês mais importante para o trabalhador do campo, período das festividades juninas no Brasil, particularmente, na região Nordeste.

Na agricultura o primeiro é março (período de mais trabalho na comunidade). Já plantaram agora em janeiro por que choveu. Mas esse inverno de janeiro não é certo não. Os que plantou perdeu tudo, o inverno é todinho pra frente (março em diante). Primeiro em Deus, depois em São João, Santana e Agosto, agosto dá pra durar uma coisinha.

(José Firmino dos Santos, “seu Zito”, morador de Pedra D’Água. Entrevista concedida em 22 de março de 2016).

O período de estiagem causa sofrimento. Em Pedra D’Água o sistema de abastecimento público inexistente.

Na comunidade, não há rio intermitente, barragem ou açude em que os moradores possam aliviar os sintomas do período de estiagem. Existe um curso de água dentro da comunidade que tem um fluxo mais ativo apenas nos períodos de precipitação das chuvas, que eles denominam de rio pedra d’água.

Algumas casas possuem cisternas que permitem captar água das chuvas, porém são insuficientes para o total abastecimento do lugar.

O período de escassez de água nas cisternas e a falta prolongada de chuvas na região, não obstante a falta de terra de trabalho para se reproduzirem socialmente, impacta, sobremaneira, a vida dos moradores.

Se no inverno ocorre o plantio de alguns alimentos, feijão, milho, jerimum,

Na seca quem tiver tá comendo, outro tá vendendo, outro tá sei lá, e outro dormindo. Na seca ninguém faz nada, a planta não dá. Limpar a terra seca? Ninguém aguenta. Tomar banho, dormir e comer o que tem. Que não tem água aí nem banho toma, ruim pra cabeça.

(José Firmino dos Santos, morador de Pedra D’Água. Entrevista concedida em 22 de março 2016).

Sobre os indicadores e marcadores do tempo (por meio dos elementos da natureza, chuva, seca, plantio) Brandão (1998, p. 153) floresce a interpretação ao dizer que, ao observar com atenção os movimentos costumeiros do “Bairro dos Pretos”, percebeu que os mesmos são movidos pela “percepção de tudo segundo critérios e sensibilidade, a uma só vez de imutabilidade e de fugacidade”.

É sobre a voraz ilusão de que tudo ‘ali’ é real e sólido, como as montanhas de Mantiqueira na divisa entre Minas e São Paulo, os montes de matos, pastos e lavouras de um lado e do outro do Rio Cachoeira, o próprio rio, correção, variável ele mesmo, mas solidamente sempre os mesmo, e mais as árvores, os últimos jacarandas das matas, os hoje raro antigos pinheiros cuja idade e memória das pessoas gosta de enxergar, que os homens e as mulheres experimenta, o fluir incessante de todas as coisas. Elas vivem isso com um sentimento traduzido de muitos modos, de que tal como a vida delas próprias, de seus pais e seus filhos, todo fluir, movente e transitório. Todos os anos as lavouras de milho são semeadas [...], do feijão [...], do arroz e das plantas caseiras das hortas [...] e os seus breves ciclos são o melhor marcado da passagem do tempo que social e simbolicamente conta para as pessoas do campo. (BRANDÃO, 1998, p. 154).

Marques (2017) enfatiza a existência de uma ecologia doméstica (local) dos indígenas do Litoral Sul da Paraíba, os Tabajara, nos ambientes em que vivem como elementar na definição da cultura e da tradição.

Tomamos aqui a leitura da autora por empréstimo, enfatizando que, apesar de todas as faltas vividas pelos moradores, há um conhecimento do ambiente pelos negros de Pedra D’Água. Assim,

Os elementos do clima, geomorfologia, geologia, fauna (incluídos os humanos) e vegetação, possuem uma interdependência que arranjam a dinâmica do território de uma forma específica. As estações do ano, por exemplo, possuem não apenas uma ordem climática de sucessão dos movimentos translacionais. São fenômenos que possibilitam o planejamento de uso do ambiente conforme suas necessidades de reprodução econômico-social-simbólica (MARQUES, 2017, 216).

Aliando-se a esses fatores, podemos dizer que os negros de Pedra D'Água “constroem territorialidades por meio das relações diferenciadas nos territórios e no modo de vida”.

Existem, no território, alguns espaços coletivos e que os moradores identificam como sendo de todos, a Associação dos Moradores, a escola e um poço de água que fica próximo à Associação, do qual, nas ocasiões de maior escassez, todos podem fazer uso, retirando a água armazenada.

A Capela Católica de Pedra D'Água, inaugurada em 1990, também constitui um espaço de uso coletivo da comunidade.

Está localizada numa área mais distante da parte central da comunidade, conhecida por sítio Torre. No caminho até ela, tendo como ponto de referência a Associação dos Moradores, é preciso se valer de cuidados no percuso, pois o trecho é de subidas e descidas nos lajedos.

O encontro entre os moradores na Igreja Católica acontece todos os finais de semana, porém, as missas com a presença do pároco ocorre uma vez ao mês. É o momento em que são realizados os batismos das crianças da localidade, bem como, a entrega das doações das ofertas semanais e dos dízimos.

FOTOGRAFIA 23 - DIA DE BATISMO NA CAPELA CATÓLICA DE PEDRA D'ÁGUA



Fonte: Registro da autora (2017).

Segundo Lima (1992), a Igreja Católica em Pedra D'Água foi palco de redefinição de espaços e correlação de forças e disputas interétnicas entre os

brancos do sítio Torre (a família Pontes e Marques) e os negros de Pedra D'Água.

A capela foi construída no terreno doado pela família branca, porém os negros de Pedra D'Água ajudaram na mão de obra de sua construção.

Nos períodos dos trabalhos de campo, não evidenciamos abertamente essas disputas. Percebemos com maior intensidade o conflito entre os moradores que se dizem católicos e aqueles que se reconhecem como evangélicos.

A Associação, além de se estabelecer enquanto um espaço político e que funciona [...] como elo de negociação e reivindicação entre a comunidade e as políticas de ações afirmativas do Governo Federal, é um espaço que é reconhecido como pertencente a todos.

Além das reuniões que acontecem a cada primeiro sábado do mês, também conferimos que os atendimentos de saúde da comunidade são realizados naquele espaço. Uma vez ao mês há o atendimento de saúde dos moradores da comunidade. O atendimento é realizado na associação por um médico clínico geral, que atua como médico da família. Aqueles que não podem se deslocar até o local, o médico se dirige até suas casas.

Nesse dia específico, estávamos em campo, e ali testemunhamos a alegria de um grupo de mulheres que faziam daquele momento uma diversão. Pedra D'Água é um lugar muito tranquilo e a circulação de pessoas é mais intensa durante as atividades não rotineiras como as festas, reuniões, atendimento de saúde etc.

Ao tempo em que conversavam e compartilhavam os risos e os assuntos de casa e da comunidade, aquelas mulheres praticavam a atividade artesanal do labirinto, um aprendizado bastante conhecido pelos moradores, constituindo uma cultura local. Em regra, a arte é apreendida no compartilhamento das gerações anteriores, de mãe para filha.

Segundo Medeiros (2012, p. 79), o labirinto “constitui a atividade artesanal mais antiga do lugar” que, de acordo com as suas informantes, “tem sido transmitida de geração em geração sendo ainda preservada, por muitas mulheres do quilombo”.

FOTOGRAFIA 24 – BORDADO LABIRINTO DA COMUNIDADE PEDRA D'ÁGUA



Fonte: Registro da autora (2017).

FOTOGRAFIA 25 – MULHERES DE PEDRA D'ÁGUA BORDANDO O LABIRINTO



Fonte: Registro da autora (2017).

Podemos dizer, que, assim como ocorreu com Medeiros (2012, p. 80), “não foram raras as vezes em que encontramos as mulheres tecendo o labirinto no terreiro de suas casas. A técnica desse tipo de artesanato consiste em tecer, com uma agulha e em pano branco, uma espécie de figura rendada”.

O produto (o tecido), geralmente, não pertence à maioria delas. Especificamente naquele dia, as artesãs trabalhavam nos tecidos fornecidos por Marta, conhecida por “Nena”, a mesma que nos acolheu na sua casa.

O produto final é comercializado em feiras de artesanatos das cidades vizinhas, porém, essa comercialização é feita por “atravessadores”, que fazem a encomenda e pagam “às rendeiras, um valor muito abaixo do que mereciam receber, de vez que no mercado artesanal uma simples peça custa, em média, R\$ 80,00” (MEDEIROS, 2012, p. 80).

Também constatamos as questões suscitadas pela autora e podemos dizer que os valores permanecem ainda muito baixos.

Disse-nos Marta que, das vezes que foi representando a comunidade nos eventos de articulação dos territórios quilombolas da Paraíba, ou em João Pessoa ou em outros lugares do país, como Brasília, fez do momento uma oportunidade de expor e vender os produtos, mostrando umas das práticas da cultura da comunidade. São nessas ocasiões que elas podem ter um lucro maior e um pagamento justo do material produzido.

Ainda se tratando dos ambientes e cenários de Pedra Pedra D’Água, lá podemos encontrar além dos espaços mencionados, uma casa de farinha que é utilizada por todos, porém com certa regra de uso, pois “*se tiver muito farinheiro, o dia é combinado. Um vai na segunda, outro na terça*”, ressaltou seu “Tota”.

FOTOGRAFIA 26 – CASA DE FARINHA DA COMUNIDADE PEDRA D’ÁGUA



Fonte: Registro da autora (2015).

Em certo dia de trabalho de campo, nos deparamos com uma agitação de compra que se dava em frente a um casebre, de onde podíamos observar,

além de sentir o cheiro, o envolvimento de homens e de mulheres no processo de produção da farinha, uma prática que ainda acontece em Pedra D'Água, porém com pouca frequência.

A escassa presença de pessoas produzindo a farinha deve-se ao fato de muitos moradores não terem mais como atividade o arrendamento das terras dos fazendeiros próximos. Isso era muito comum na comunidade.

O plantio da mandioca requer uma faixa de terra extensa. Não existe área suficiente para tal atividade, pelo menos dentro do território quilombola. Hoje os moradores têm acesso apenas às áreas que foram deixadas pelos pais, a terra de herdeiro.

O arrendamento não acontece com tanta frequência porque os que mantinham essas relações no passado estão com idade avançada. O trabalho no roçado ou roça, como eles denominam, “é pesado”, “é muito trabalho”.

***P:** Existe alguma atividade que o senhor fazia e que não faz mais hoje?*

***I:** Capina, né? Roça. Plantava e não planto mais. Não tem quem faça, fico sozinho pra fazer farinha. É muito trabalho, carregar, pra imprensar, pra mexer, é coisa demais.*

***P:** Como foi feita essa divisão do dia da farinhada, ninguém faz mais farinhada por aqui?*

***I:** Não, foi embora todo mundo, ninguém quer plantar mais.*

Entrevistadora: Foram embora pra onde?

***I:** Pro Rio de Janeiro, pra rua, Juarez, essas terras do Pântano ali.*

***P:** Quer dizer que o senhor não faz mais roçado hoje?*

***I:** Macaxeira é, Macaxeira (negando que planta macaxeira).*

***P:** Essa atividade acabou pra todo mundo ou tem gente que faz ainda?*

***I:** Tem pouco. Quem morreu, morreu quem fazia. Esses mais novos não querem nada, nem trabalhar não querem mais (risos). Aqui agora tá igual à cidade, não é como fomos criados, hoje é muito diferente né?*

***P:** Como é hoje?*

***I:** O filho faz o que quer né, o pai fala e nem liga, bater não pode, né? Se bater tem o Conselho Tutelar, não sei o que, não pode bater nos filhos, aí vai trabalhar quando quer, aí faz o que quiser.*

***P:** Como é esse “igual à cidade”?*

***I:** Por que hoje ninguém quer trabalhar, o pai fala e o filho não escuta, na cidade não ainda botar um roçado que o filho não quer trabalhar, quer ficar tudo na rua, vai pro estudo e quando chega vai pra onde, vai pra rua, e o pai trabalha no roçado e o filho não vai mais.*

P: E qual o tipo de trabalho mais frequente aqui em Pedra D'água?

I: Roçadinho, um bota um pedaço, outro bota outro, mas nunca como era antigamente mais não.

P: Como era antigamente?

I: Botava roçado grande, roçado bom, dava um lucro né, mas hoje.

(Severino Silvino dos Santos, “seu Dia”, comunidade de Pedra D'Água. Entrevista concedida em 29 de setembro de 2017).

Ao tempo em que fala que os jovens não querem mais viver do trabalho no campo, pois preferem (os jovens) a cidade, seu “Dia” evidencia outras motivações da não permanência ou a falta de perspectiva dos jovens, vejamos:

I: “Os jovens não ficam mais não, aqui não ficam mais, correm pra fora tudinho, com a roupinha e as coisa”.

P: “E aqui não pode fazer por quê?”

I: “E cadê dinheiro e serviço? Não tem. Doidinho pra trabalhar e não tem serviço.

(Severino Silvino dos Santos, comunidade de Pedra D'Água. Entrevista concedida em 29 de setembro de 2017).

Naquele local onde acontecia a farinhada, podíamos observar, além de sentir o cheiro, o envolvimento de homens e de mulheres no processo de produção.

A atividade dá-se de forma “tradicional”, pois parte do processo é realizado manualmente e, naquele dia, observamos certo empenho na produção. Ficamos sabendo de imediato que apenas um homem dos que ali estavam era o dono da farinhada.

Segundo Menezes (2015), a “farinhada” é uma atividade que tem por finalidade o beneficiamento da mandioca para a produção da farinha.

Há uma distinção entre o significado de “roça” e “roçado”. Isso ficou evidente em dois momentos em que entrevistamos “seu Tota”, interlocutor já destacado no capítulo anterior.

- “Só não plantava roça, só milho, feijão. Roça é mandioca, pra fazer farinha” (Seu Zito, 23 de novembro de 2017).

- “Roçado é milho, feijão, fava, jerimum. Roça é mandioca pra farinha” (Seu Tota, 29 de julho de 2015).

Segundo uma das interlocutoras, a presença de outras pessoas no processo, além de envolver práticas solidárias, tinha como propósito a partilha da própria farinha no final do trabalho. A farinha faz parte da dieta alimentar dos moradores de Pedra D'Água.

Concordamos com a autora mencionada ao dizer que a farinhada,

constituía (constitui) um evento repleto de significado, no qual os papéis eram devidamente identificados e divididos, as tarefas minimamente separadas e transcorriam permeadas pela alegria e desconcentração. Esse dia geralmente revestia-se de trabalho alicerçado nas relações de proximidade e sociabilidade (MENEZES, 2015, p. 46).

Os registros expressam a forma como o processo da farinhada é realizado, alguns ainda de forma manual ou tradicional. O mesmo acontece por etapas: primeiro, a descasca (“rapada”) da mandioca; segundo, a trituração (“rala”) da mandioca; terceiro, a etapa de espremer; quarto, o prensar; quinto, a peneirada da mandioca, e, por último, a torra.

FOTOGRAFIAS 27, 28 E 29: PROCESSO DE PRODUÇÃO NA CASA DE FARINHA DA COMUNIDADE PEDRA D'ÁGUA.



Fonte: Registro da autora (2017).



Fonte: Registro da autora (2017).



Fonte: Registro da autora (2017).

As fotografias, num jogo que compõe cores, formas e significados, denotam uma representação da atividade, embora não ofereçam o cheiro, as conversas, os risos e as relações que se manifestam naquele espaço.

A torra da farinha é preparada no fogo à lenha. A atenção nesse momento é imprescindível para uma boa qualidade da torrefação, que influencia na cor e no sabor da farinha.

Para uma boa torrefação é necessário o movimento de uma grande colher de pau para frente e para trás. No vai e vem e através do domínio e habilidade de quem está conduzindo a etapa mais difícil, a farinha vai sendo

preparada. Podemos dizer que aquele espaço era de aprendizagem e de “socialização” do conhecimento.

3.3 As gentes de Pedra D'Água: territorialidades e os fazeres da vida cotidiana

Contam sobre a “ética” do trabalho científico que é preciso estar isento de sentimentos. Porém, no caminhar dessa tese, fomos sendo movidas pela paixão, pelo prazer, e também pelas dores.

Nenhum desses sentimentos nos aprisionaram ou interromperam o caminhar da pesquisa, pelo contrário, sentimos que elas tiveram como função aprimorar nossas análises, os sentidos, a vontade de adentrar na intimidade do grupo, de entender suas visões de mundo, os seus valores e as formas como vivem nos seus lugares.

Desse modo, nos enveredamos na etnografia tendo em vista que a mesma, como bem expôs Claval (1999) citado no início dessa tese, e tomando Almeida como reforço (2017), “convida o pesquisador a penetrar na intimidade dos grupos culturais, o vivido pelos homens, concretizado em crenças, valores e visão de mundo”.

A falta do prazer e da paixão pelo campo de análise seria como alimentar-se de uma comida sem tempero, em que o encanto do ato de comer a comida/conhecimento, de sentir os sabores, os cheiros, estaria afetado. Isso ocasionaria uma morte por desnutrição, em que a falta de amor, do alimento e do conhecimento seria forçoso.

Desse modo, nos rendemos às trocas, levando em conta a necessidade de considerar o mundo do outro tão mais importante que o universo teórico da pesquisa, os conceitos, as noções, as teorias, nada disso teria o valor sem uma interpretação do modo de vivência das pessoas que compartilharam suas histórias e suas geografias conosco.

Penetrar nas casas dos interlocutores e das interlocutoras, e no seu modo de viver no mundo foi, sobremaneira, importante, fomos (re) descobrindo sonhos, histórias de vida que não se restringem ao agora, ao tempo presente, nem ao lugar.

Desse modo, aqui vamos direcionar os olhares as gentes de pedra D'Água a partir de alguns moradores. A escolha foi aleatória, não houve uma estratégia de se pensar quem teria parte de suas histórias compartilhadas como objeto de reflexão.

Assim sendo, apresentamos logo na sequência o “seu Adilson Coelho”, que estava sobre o cavalo quando o vimos pela primeira vez dentro do território quilombola Pedra D'Água.

FOTOGRAFIA 30: “SEU ADILSON” - COLETA DE CAPIM PARA OS ANIMAIS/ COMUNIDADE PEDRA D'ÁGUA



Fonte: Registro da autora (2017).

O encontro foi casual e enriquecedor. Ainda tínhamos sido direcionadas para uma boa conversa com “seu Adilson” e a sua esposa, “dona Severina”.

Acreditamos que esse tipo de contato, do encontro inusitado, oferece o que há de mais rico num trabalho acadêmico: o inesperado.

Encontramos “seu Adilson” em frente à única escola pública municipal do território quilombola, que está localizada na área conhecida por sítio Pinga. Naquele respectivo dia, tínhamos ido à escola a convite da professora Marta, mais conhecida por “Nena”, a mesma que tinha nos oferecido a estadia e a alimentação para o período de campo.

Por volta das 8 horas da manhã, quando “seu Adilson” voltava para casa, acompanhado o seu jumento que tinha no lombo uma boa quantidade de capim de pasto que era o alimento dos animais.

Ele foi se aproximando e, logo em seguida, cumprimentou-nos. Ali mesmo o indagamos se ele poderia conversar conosco. E, assim, ele pediu que subíssemos a serra para ir até a sua casa, onde também podíamos conversar com a sua esposa.

“Seu Adilson” nasceu em Pedra D’Água, em 1945. É filho de seu Severino Firmino e de Alzira Coelho. Não tem o sobrenome do pai porque não foi registrado, a mãe, como a sua esposa admitiu, foi “mãe solteira”. Mesmo com o registro sem o respectivo nome do pai, é reconhecida a paternidade.

Severina André Coelho, sua esposa, nasceu no sítio Pinga, em 1953, na época da entrevista ela estava com 64 anos.

O casal morou 20 anos em Pedra D’Água, numa casa que, segundo “dona Severina”, era do pai. *“Uma casinha pequenininha”, a gente fomo morar lá. “Eu tinha... eu era de menor (14 anos) ainda, quando eu casei ainda pagaram multa”,* relatou “dona Severina”.

Depois do período mencionando, em que morava em Pedra D’Água, dona Severina retornou ao local de nascimento com o marido e os filhos.

Pinga, como é mais conhecido, é uma localidade habitada por negros e brancos. Encontra-se ao norte de Pedra D’Água e, a partir de 2009, foi inserida como parte da área que abrange o território quilombola de Pedra D’Água. As duas localidades também têm relações de parentesco via casamento.

FOTOGRAFIA 31: SÍTIO PINGA – TERRITÓRIO QUILOMBOLA PEDRA D’ÁGUA



Fonte: Registro da autora (2017).

A casa em que residem hoje pertenceu a um dos irmãos de dona Severina.

Era do meu irmão (a casa), aí eu disse (ao irmão): “eu quero comprar a casa que aqui os negócios são mais comigo de que com Adilson”. Aí ele disse: “vontade eu tenho, mas eu não posso, dou a casa por 25 mil réis, 25 mil réis”. Aí eu disse que não queria porque eu não tinha condição. Aí depois a gente fomo criando um bichinho, aí houve um empréstimo em Campina (Grande) que era pra comprar bicho, aí Adilson foi e comprou um porco, desse porco ele foi e comprou uma garrota, e dessa garrota a gente vendemo e compremo essa casa.

(Severina André Coelho, território de Pedra D’Água. Entrevista concedida em 29 de setembro de 2017).

Tivemos uma longa e boa conversa com o casal, que nos recebeu no terraço da casa com café e água. Oferecer um café durante uma prosa tem um sentido simbólico, expressa boas vindas, portanto, não é apropriada a recusa.

Saboreamos e proseamos sobre muitas situações: da infância, dos momentos em que os filhos a acompanhavam nas atividades do roçado, além de informações de ocasiões do cotidiano com a família.

O casal teve quinze filhos, dentre os quais, apenas nove foram “criados”. Os demais morriam antes do fim da gestação, que era sempre interrompida com menos de seis meses.

Das lembranças rememoradas a dor de mãe é anunciada, sintetizada no seu dizer: “era aborto [...] Era fome e desgosto que eu tinha. Não tinha uma saia pra cobrir os menino [...] tudo engilhadinho com frio e a saia não dava”⁹³.

Do local de onde sucedia a nossa conversa, podia-se observar as casas de alguns dos seus filhos, ao menos os que construíram suas moradias perto do terreiro da mãe e do pai.

Isso é muito frequente entre as famílias, pois quando os filhos se casam e não têm vontade de partir, constroem a nova moradia “*perto do pai, perto da mãe e fica. Você olha hoje, de 10 anos pra cá, tem mais de 20 casas novas, só aumenta*”, disse-nos Maria de Lourdes.

⁹³ Severina André Coelho, território de Pedra D’Água. Entrevista concedida em 29 de setembro de 2017.

Dona Severina informou que duas de suas filhas moram no Rio de Janeiro, uma delas há mais de dez anos. Apesar de morarem sozinhos na casa, enfatizaram que sempre recebem a visita dos filhos e netos no sábado e no domingo.

O final de semana na comunidade é dedicado à família e aos parentes que costumam se visitar e, como vimos, não é diferente na casa de dona Severina.

Para ela, o dia é de agitação. É a ocasião de reunião de toda a família – *“é tanta gente que eu não sei nem de onde vêm, vinte e oito neto e treze bisneto”*.

A vida na comunidade é marcada pela luta diária, como acontece com a maioria das famílias que dialogamos, seja no período de estiagem ou em um ano bom para o cultivo de algumas culturas. É preciso alimentar os bichos e cuidar do roçado, nem que seja para colher duas “espigas” de milho, como foi relatado por “seu Zito”.

O cotidiano de “seu Adilson” é marcado pelos afazeres do homem que vive no campo. O dia começa cedo quando sai para colher o capim, os animais precisam ser alimentados todos os dias, pelos menos duas vezes ao dia.

Ao chegar ao terreiro de casa, alimenta e coloca água para os bichos que o auxiliaram no deslocamento e no transporte de cargas (sementes, água, capim, madeira, etc.). As galinhas soltas também se satisfazem com o alimento trazido.

FOTOGRAFIA 32 – ANIMAIS SE ALIMENTANDO NO TERRENO DE SEU ADILSON – SÍTIO PINGA/TERRITÓRIO QUILOMBOLA PEDRA D'ÁGUA



Fonte: Registro da autora (2017).

A idade de “seu Adilson” e o aspecto físico do lugar não são limitadores para o envolvimento dele com a terra e os animais. Enfatizou para nós a relação afetiva que mantém com o lugar, com a terra pois, se pudesse, “*não saía do cabo da enxada [...] não gosto de ficar parado não*”⁹⁴.

Começou a trabalhar com os pais no roçado ainda muito pequeno, aos nove anos de idade, como a grande maioria. A infância das crianças antigamente era marcada pelos afazeres no roçado. Era preciso ajudar a mãe e o pai nos momentos de limpar a terra para o plantio, bem como a colheita no final do ciclo.

Constatamos um número bastante expressivo de idosos que não leem, nem escrevem, mas sabem contar histórias de suas vidas com maestria.

Disse-nos que nunca parou de trabalhar na terra. Algumas vezes interrompeu o trabalho por necessidade, um período em que foi preciso “juntar dinheiro” e assim saía para trabalhar na cana-de-açúcar em Pernambuco e no Rio de Janeiro, onde trabalhou na construção civil.

⁹⁴ Adilson Coelho, morador de Pedra D'Água, Entrevista concedida em 29 de setembro de 2017.

Veremos no próximo capítulo que a travessia Pedra D'Água/Rio de Janeiro é tão presente entre os moradores da comunidade, que há indicações da existência de uma Pedra D'Água no Rio de Janeiro. Hoje, a principal renda da família vem da aposentadoria de “seu Adilson”.

O mês de janeiro temos o período mais aguardado por todos que trabalhavam na terra. É a fase que corresponde à preparação da terra para as chuvas que deverão iniciar no final do mês de fevereiro e início de março.

Às vezes, o preparo da terra para a introdução das sementes é seguido de frustração, porque o “inverno”, que é período das chuvas na região, não veio como “deveria” e conforme tinham se preparado - *“Ai é um desgosto, teve um ano que teve uma seca, morreu tudo. Agora a gente também perde, tanto no sol quanto na chuva, esse ano perdemos feijão aí na chuva”*, relatou “dona Severina”.

“Seu Adilson” reforça tal questão ao afirmar que *“esse ano choveu muito. Choveu o dia todo, começava bem cedo e entrava pra noite”*. Contudo, mesmo com as incertezas de ano “bom” ou “ruim”, anunciam na simplicidade o sentimento e a relação com a terra: “eu gosto muito de ir pro roçado”, disse-nos “dona Severina”.

No roçado, quando é ano bom, cultivam uma agricultura de autoconsumo: o feijão (preto e macassar), o milho e a fava são os alimentos que não podem faltar à mesa do trabalhador do campo.

No dia que conhecemos o casal, era o período de colheita do milho. Essa cultura é muito presente nas narrativas do grupo, pois argumentam que ele serve de alimento das famílias, bem como de complemento no sustento dos animais.

Dona Severina (S): *As vezes quando sobra a gente vende (milho), deixa também pras galinha, aí faz um xerém. Bota de molho e mói na máquina.*

P: *O xerém que a senhora fala é o angu é?*

S: *Não, é aqueles caroço de milho que a gente mói e fica um xerém.*

Seu Adilson (A): *É quase a mesma coisa do angu mesmo.*

S: *Come com rapadura.*

A: *É bom demais com rapadura!*

(Severina André Coelho e Adilson Coelho, moradores de Pedra D'Água. Entrevista concedida em 29 de setembro de 2017).

O milho e outros alimentos mais comuns na região, assumem também uma questão identitária e territorial. As condições físicas do local, aliadas à falta de políticas sociais, permite a presença de culturas resistentes aos condicionantes da região.

Assim, o milho, o feijão e a farinha são alimentos que dão ao trabalhador do campo a possibilidade de ali permanecerem. Se fazem das práticas e do conhecimento tradicional do grupo. Expressam, conforme Menezes (2015, p. 49) enfatiza ao discorrer sobre a fabricação do queijo no sertão sergipano, “uma relação cultural enraizada na identidade dos grupos familiares”.

Quando “seu Adilson” ausentava-se da lida na terra durante as empreitadas de trabalho fora da região, era “dona Severina” a responsável na reprodução social da família, que não se reduz apenas à produção do alimento, mas também ao ato de educar e cuidar dos filhos e da casa.

Na conversa, as atenções se voltam a duas particularidades que revelavam muito sobre o trabalho e o papel da mulher na construção da formação da família das comunidades negras rurais.

Primeiro, o trabalho no roçado daquela família, não obstante a invisibilidade ou o silenciamento do papel da mulher nesse tipo de atividade, não é um atributo apenas do homem, tampouco, as atividades desempenhadas por ela e outras quilombolas com quem dialogamos, por exemplo, “dona Minervina”, não se trata de “ajuda” do trabalho feminino.

“Elas” assumem múltiplos papéis, mulheres que além dos afazeres da casa, também são agricultoras, como ouvimos da “dona Minervina” ao dizer *“aqui tudo é agricultor”*.

A circunstância apresentada, faz-nos evocar Brandão (1998, p. 138) na pesquisa no “Pretos de Baixo do Bairro dos Pretos”, quando cita “Descola” para dizer que as relações homem-mulher funcionam mais como complementaridade do que oposição, ou seja, não há, de maneira específica, “locais e atividades masculinas e femininos”.

Segundo ponto, “dona Severina”, assim com outras tantas mulheres, se faz e refaz das estratégias de manter os filhos seguros. Quando precisava trabalhar e não tinha com quem deixar os filhos, levá-los para o roçado era condição.

I: Eu ia com os meus meninos pequeninhos que trabalhava bem, e o que não trabalhava eu cavava um buraco no chão e enterrava eles, senão eles sumia, de quatro pé ia embora. Ficava no rancho. Aí ficava com a terra até por aqui. Meu Deus! Não sei como não pegou nenhum micróbio!

P: E a senhora ficava?

I: Trabalhando. A mais velha tomava conta deles lá enterradinho.

P: o dia todo assim? ...

Severina: Alegre e contente tudo. Aí eu ia mais os meninos sozinha. Não tinha medo não! Daí começava a quebrar aquelas vaginha de feijão mais minha filha, que ela comia.

P: Era bom? Cozinhava lá mesmo?

I: Comia as vaginha de feijão, não dava pra cozinhar não. Eu levava de casa milho de molho. A gente cozinha por lá só quando tinha feijão verde, não tinha pra levar, só milho de molho.

P: E era quantos meninos nessa época?

I: Era a Selma, Valdicéia, César e Admilson. E depois veio Valdinéia, Valdinei e Severina que é fofinha, Li e Antônio.

(Severina André Coelho e Adilson Coelho, moradores de Pedra D'Água. Entrevista concedida em 29 de setembro de 2017).

Verifica-se aí o típico trabalho que envolve todos os membros da casa, inclusive as crianças menores, meninos e meninas. “Dona Minervina” começou a acompanhar os pais nas atividades do roçado quando tinha oito anos de idade. Ainda hoje trabalha na agricultura, nas terras que ela reconhece como “quilombola [...] É de herdeiro minha filha, da minha mãe [...] quando chove planta um pouquinho, quando dá inverno dá um pouquinho pra comer, quando não chove...”.

Uns ano desse pra cá, não lembro não (ficou pensativa). Sei que de primeiro lucrava bem, a pessoa plantava, chovia bem, corria água direto de inverno a verão, por que o rio (pedra d'água) enchia, ficava correndo, mas o rio seca, o poço não tem água, porque janeiro aí deu muita água, mas tava seco o poço.

(Minervina Firmino dos Santos, moradora de Pedra D'Água. Entrevista concedida em 22 de março de 2016).

Apesar de não existir uma única função exercida pelas mulheres ou pelos homens, é importante dizer que, em Pedra D'Água, as atividades da casa e dos filhos, prioritariamente, são desempenhadas por ela.

“Seu Zito” e “Dona Isaura”

O encontro com “seu Zito” era marcado por gestos de carinho pelo seu sorriso largo e sempre afetuoso.

As práticas cotidianas de lidar com a terra, com a natureza a relação de afeto por Pedra D’ Água se faziam presentes durante o nosso diálogo, e para as quais as nossas atenções voltavam-se.

Com 84 anos, vive em Pedra D’Água desde o nascimento, “*nascido e criado aqui*”, como faz questão de enfatizar. Reside numa casa relativamente simples, como a maioria, mas bastante confortável e aconchegante.

Éramos recebidas na sala. Nela, os retratos na parede da família e as imagens de santos e outros objetos decorativos enfeitavam o ambiente revelando o quanto ali é valoroso para ele e para a sua esposa, “dona Isaura”.

FOTOGRAFIA 33: SALA DA CASA DE “DONA ISAURA” E “SEU ZITO” –
COMUNIDADE PEDRA D’ÁGUA



Fonte: Registro da autora (2017).

As recordações vinham à tona naquele ambiente, onde os objetos funcionavam como dispositivos às lembranças e os esquecimentos. Houve ocasiões das entrevistas ocorrerem do lado de fora da casa, no terraço ou nas áreas de plantio de “seu Zito”.

Não existia um lugar pré-determinado para as entrevistas, tampouco, um padrão de lugar, elas podiam acontecer nos locais onde os entrevistados se sentissem mais à vontade.

A partilha das lembranças acontecia porque, de fato, havia direcionamento para fins de objetivos da tese, mas foi possível coletar algo além do que estava no roteiro. Por inúmeras vezes, deixava-os mais “soltos” na contação das suas histórias de vida e, nisso, frequentemente, eram compreensíveis certos desprendimentos dos silêncios acompanhados por gestos de sorrisos.

Com “seu Zito”, a alegria era quase que constante, sobretudo nas conversas envoltas do trabalho na terra - o que mais gosta de fazer, pois a terra, para “seu Zito”, é fonte de recurso, de necessidade, de desejos e de afeto.

Apresentou a sua área de plantio, no percurso em que nos guiava, tinha feijão, batata, jerimum/abóbora, vargem, coco, manga, banana, entre outras variedades para o consumo da casa. O local é pequeno, mas se encontra ao lado da sua moradia, o que favorece sua presença quase que constante no “roçadinho”.

FOTOGRAFIA 34 E 35: ALIMENTOS PRODUZIDOS NO QUINTAL DE “SEU ZITO” – COMUNIDADE PEDRA D’ÁGUA



Fonte: Registros da autora (2017).

Ainda nesse conjunto variável de alimentos, encontramos outros cultivos. Era “remédio de mato”, plantas medicinais consumidas para curar algumas enfermidades - erva cidreira, hortelã, alecrim, mastruz, “cafofa”⁹⁵.

“Seu Zito” se sente orgulhoso do cultivo dos alimentos e das ervas medicinais que têm ao redor da casa. O andamento da conversa provocou-o a dizer que a atividade ainda é mantida porque não se sentiria à vontade caso precisasse e tivesse que pedir aos familiares. Segundo ele *“as pessoas promete e não traz”*, sendo assim, não vai “ficar esperando ninguém trazer”.

“Seu Zito” não sobrevive financeiramente da terra. Apesar de ser aposentando e dizer que hoje vive num estado de riqueza, nos revela a nostalgia das lembranças de uma fase em que vivia trabalhando no campo, no roçado - *“É a coisa mais perdida do mundo. A pessoa ter saudade e não poder fazer”*.

São esses momentos que a sua voz, tão altiva e forte, embarga. Porém, faz-nos entender o laço material e simbólico que mantém com a terra e com o território, da identidade vivida e compartilhada.

Não obstante se confronte com os constrangimentos da idade e a falta de saúde para se dedicar ao plantio do roçado, do milho, por exemplo, o que cultiva ainda *“dá pra fazer duas pamonhas”* (ri alto).

No caminhar pelo seu “roçadinho”, “seu Zito” partilhava suas experiências vividas no presente, mas que guardavam relações com o passado. Ficávamos atentas ao conhecimento que ele repassava nas suas falas, era uma troca importante.

Berger e Luckmann (1985) fazem uma bela explanação sobre as interações que se dão na partilha da vida cotidiana com o outro. Os autores reportam-se às interações sociais denominadas por eles de “face a face”, o que vai gerar vários modos de experiências.

Na situação face a face o outro é apreendido por mim num vivido presente partilhado por nós dois. Sei que no mesmo vivido presente sou apreendido por ele. Meu ‘aqui e agora’ e o

⁹⁵ “Seu Zito” afirma que o chá da planta *“serve pra intestino [...] plantei ali e foi a salvação da minha vida”* (José Firmino dos Santos, morador de Pedra D’ Água. Entrevista concedida em 28 de setembro de 2017).

dele colidem continuamente um com o outro enquanto dura a situação face a face. Como resultado há um intercâmbio contínuo entre minha expressividade e a dele. (BERGER E LUCKMANN, 1985, p. 47).

Almeida (2005) assinala a importância do reconhecimento da existência do eu e do outro. Aqui o olhar da autora se volta para as fronteiras como sendo o espaço da alteridade.

A partir das leituras, inferimos que os momentos vividos com “seu Zito” e com outros entrevistados, como foram as situações já reveladas, estavam sendo apreendidos por nós em um presente vivido e partilhado entre nós e ele, entre ele e nós.

Embora, tenhamos a convicção de que podemos interpretar o vivido do outro de uma forma complexa e, como infere Berger e Luckmann (1985), às vezes, até equivocada, o que ficava muito evidente era a forma de como ele se apropriava daquele espaço, notadamente, um espaço que lhe pertence.

Assim, estar a nossa frente, guiando-nos, revelava o cuidado e, ao mesmo tempo, imprimia o seu conhecimento. Conduzia-nos por entre as folhas e os galhos, exigindo de nós o cuidado com os espinhos dos pés de cana-caiana. Ele, como de costume, estava preparado com suas vestes de quem vive para e na terra, conforme expusemos nas fotografias a seguir.

**FOTOGRAFIAS 36 E 37: REMÉDIOS DO MATO NO QUINTAL DE “SEU ZITO” –
COMUNIDADE PEDRA D’ÁGUA**



Fonte: Registros da autora (2017).

Usava chapéu, bota e camisa manga longa para se proteger do calor do sol na pele. Com as mãos calejadas do tempo de dedicação à terra e com instrumentos que o auxiliam no trabalho, “seu Zito” vai tocando o caminho, fazia cortes, abrindo passagens com a peixeira “afiada”, sempre guardada sobre a sua cintura.

É um sábio conhecedor da natureza, conhecimento repassado pelos pais: a maneira de plantar, o tempo de colher, às receitas dos remédios caseiros que é a “*salvação da [...] vida*”.

Com ele, vamos apreendendo e “*experimentando*” a vida daquela comunidade e suas relações com o “mundo”. Consideramos que a apropriação e apreensão do “mundo”, da “terra”, ocupa o que há de mais singular nesses grupos, algo que envolve afeto, identidade, ou seja, as territorialidades.

É necessário relatar as ocasiões de encontro com a “*dona Isaura*”, nas quais tivemos a precaução nos diálogos, pois, por vezes, não abríamos mão da ética e, assim, nos muníamos de estímulos de respeito ao outro, às suas

histórias. São pessoas desejosas de ter alguém que pudesse ouvir suas histórias de vida, desabafos, alegrias.

As melhores conversas decorreram do mesmo modo dos horários não marcados, sem a dominação do tempo do relógio, inclusive, de entrevistas não indicadas, como foi o caso de Adilson, “seu Dia”.

Retomando a fala sobre “dona Isaura”, do respeito e atenção a sua saúde, apreendemos dela que as lembranças não surgem espontaneamente. Com ela, era preciso respeitar o tempo, agir com cautela, lidar com as interferências e os acionamentos de outras pessoas nas suas lembranças e esquecimentos.

Não foram raras as ocasiões em que “seu Zito” afirmava: “*ela não lembra não!*”, e isso a fazia reproduzir “*não lembro não, minha fia*”.

As narrativas transcritas de “dona Isaura” apresentam eventos, trilhas, as geografias dos lugares, suas vivências que não se limitam ao lugar de nascimento e de vida (Pedra D’Água), ultrapassam fronteiras de aprendizagens, o modo como vivia, sua forma de sentir e percorrer o mundo com liberdade, as festas de que participava.

As narrativas falam da existência de uma unidade de práticas culturais, no que diz respeito à forma de lidar com a terra, os simbolismos, as crenças, a vida em comunidade.

Muitas vezes, notávamos “dona Isaura” cabisbaixa - da forma como a fotografamos - o olhar perdido, vez por outra participava do andamento da prosa, ora entre “seu Zito” e Marta, ora conosco. Era como se estivesse desejando ouvir ou até mesmo participar do assunto no qual se falava, mas algo a impedia. Isso a fazia olhar através da janela. Era o olhar para “rua”, e lá sempre caminhava alguém que a conhecia, acenando para ela ao longe e cumprimentando-a pelo nome. No mesmo instante, ela devolvia a atenção dada.

FOTOGRAFIA 38: “DONA ISAURA” EM SUA CASA – COMUNIDADE PEDRA D’ÁGUA



Fonte: Registro da autora (2017).

Nas prosas com o casal, falávamos desde situações corriqueiras dos afazeres diários, do viver em uma comunidade quilombola; assuntos sobre a família; das viagens de “seu Zito” para o Rio de Janeiro a trabalho ou para visitar a família; até do namoro e do encontro do casal e do nascimento dos filhos.

O casal teve três filhos, conforme compartilhamos os descendentes no começo deste capítulo. Desses, apenas um deles não reside mais em Pedra D’Água, vive no Rio de Janeiro há mais de trinta anos.

Além dos filhos biológicos, o casal teve uma filha adotiva, chamada Angélica, que é para “seu Zito” o “*amor da vida*”. É a Angélica que cuida dos pais.

Uma narrativa recorrente expressa por “seu Zito” se referia à infância na escola. Especificamente nessa pesquisa de campo, a lembrança veio à tona na circunstância em que o indagamos sobre o que expressaria num quadro ou em papel, caso fosse um pintor, o que estava proposto em nosso roteiro.

Uma pergunta aparentemente tão comum – ou nem tanto - o fez retomar um passado que o traz lembranças da família e da escola.

Por um instante, aquele homem de voz e riso tão peculiar, parou no silêncio e olhou para o tempo e disse: “*meu NOME* (a caixa alta foi proposital, já que nesse instante da fala há uma intensidade da voz e do olhar) *pra o povo saber quem era eu, mas não sei ler [...] não sei! Não sei ler por falta de roupa*”.

Essas e outras lembranças estão marcadas por um passado sofrido, de pobreza, fome, de subalternidade e exploração do trabalho. A fase se refere aos únicos três dias que frequentou à escola, onde aprendeu com o professor João Vicente a “conhecer dinheiro”, saber ler as horas que o ponteiro do relógio marcava, a identificar os números.

Confidenciou sobre o abandono à escola, já que os pais não tinham condições de lhe comprar um “par de roupa”, só a que estava sobre o seu corpo.

Contou-nos de um certo dia, período chuvoso na região, que foi trabalhar com o pai no roçado. O retorno à casa foi acompanhado de muita chuva e a única roupa que tinha já estava encharcada de água. Aquilo “foi o fim” para ele, pois não teve ânimo de ir à escola aprender a ler e escrever o seu nome, José Firmino dos Santos, “Zito”.

Aquelas três noites de aula com o professor João Vicente foram as últimas, hoje eu Zito não tem o poder da escrita e da leitura, apenas o conhecimento do mundo lido de outras formas, o seu modo de vivência.

A boa lembrança do professor tem um sentido simbólico para ele e para os familiares. Nesse sentido, o João Vicente foi,

o maior professor, botou os cabra que sabe ler aqui dentro, só ele e mais dois. Foi meu amigo, conversava demais mais eu [...] Em três noites eu conheci dinheiro. Agora com a barriga inchada eu digo, vou morrer, não vou ficar aqui não, aí eu saí. Fui pro Rio (de Janeiro) aí eu conheci dinheiro (o conhecer dinheiro aqui é no sentido de ter dinheiro).
(José Firmino dos Santos, morador de Pedra D'Água. Entrevista concedida em 22 de março de 2016).

Ainda nesse campo, “seu Zito” expõe a todo tempo sua indignação em virtude de situações vivenciadas atualmente na comunidade quilombola. Apesar de externar certa tristeza sobre o fato, sua fala sobre Pedra D'Água está permeada por afetividade, mesmo afirmando gostar apenas da sua área, da sua casa ou até mesmo de ficar deitado embaixo de uma árvore.

A leitura que fazemos de “seu Zito” com aquele espaço não é apenas por sua vontade de trabalhar, uma vez que se sente desprezado pelos seus amigos e parentes, os quais prometem algo e não trazem, por exemplo, a “batata doce” para ele comer com sua esposa. Há naquele espaço de vivência algo que o conecta a natureza. Vejamos:

P: O senhor gosta daqui?

I: Gosto, nasci e me criei aqui, e só saio daqui pro cemitério, vou ver, né?

P: E quais os lugares daqui que o senhor mais gosta de visitar?

I: Eu gosto de visitar na casa de quem me visita (ele rir e dona Isaura também).

P: Tem algum lugar ou área que o senhor gosta de ir pra ficar sossegado?

I: A minha área é um pé de manga, a minha área é um pé de laranja, minha área é uma touceira de banana. Pra visitar certas qualidade de gente, eu fujo!

P: Quer dizer que o senhor gosta desse clima com a natureza? Gosta de estar debaixo dos pés?

I: É.

P: Por que, seu Zito?

I: Por que lá ninguém mexe com eu. Eu fico lá, boto uma pedra (sugere que deita e bota a pedra embaixo da cabeça), deixo a mão assim (na nuca), e fico pensando que que o povo deve fazer, tá entendendo? Aquilo me distrai! Eu gosto de ficar embaixo do pé de árvore. Por isso que minha casa é rodeada só de árvore. De vez em quando eu deito debaixo de uma, aí chupo uma laranja, como uma goiaba [...].

(José Firmino dos Santos, morador de Pedra D'Água. Entrevista concedida em 28 de setembro de 2017).

Como denotamos da fala de “seu Zito”, a sua relação identitária com o território é fruto também de uma relação territorial que envolve os elementos que a terra produz a partir do trabalho humano.

O conhecimento que tem da natureza está presente em quase todas as entrevistas, numa delas, quando estivemos na comunidade na festividade ao mês da Consciência Negra, em Pedra D'Água, presenciamos o encontro de duas gerações, entre Elias Coelho Tenório, filho de “dona Dôra”, a quem já acionamos no capítulo anterior, “seu Zito” e “dona Isaura”.

A festa foi marcada pelo encontro entre comunidades quilombolas, é o dia de rever os parentes que moram no território, mas não costumam se visitar, e de reencontrar os amigos.

FOTOGRAFIA 39 E 40 – FESTIVIDADE EM COMEMORAÇÃO AO MÊS DA CONSCIÊNCIA NEGRA NA COMUNIDADE PEDRA D'ÁGUA.



Fonte: Registros da autora (2017).

A comida partilhada é preparada e servida pelas mulheres da comunidade, e o cardápio é composto dos alimentos produzidos na própria comunidade. O prato servido foi o Mungunzá, alimento à base de milho e leite de coco. A festa traz um sentido de solidariedade e sociabilidade e é pensada e articulada pela maioria dos moradores, sobretudo, pelas mulheres.

Na conversa entre os três havia uma simplicidade no olhar e nas formas de falar um com o outro, ali estavam os entrelaçamentos, conduzido por Elias através dos gestos de afeto, saudade e respeito pelos mais velhos, respaldando o valor daquela família para ele. Era o eixo familiar da sua mãe, “dona Dôra”, de quem sente muita saudade.

FOTOGRAFIA 41: ELIAS VISITA “DONA ISAURA” E “SEU ZITO” – COMUNIDADE PEDRA D’ÁGUA.



Fonte: Registro da autora (2017).

Elias, assim como muitos moradores do Grilo, tinha ido prestigiar a festa realizada pelos parentes e vizinhos. Ausentou-se da festividade pelos motivos já enunciados, a visita ao casal de idosos, seus parentes.

Fizemos o registro daquele encontro. Uma imagem bastante interessante foi o instante em que “seu Zito” percorreu para Elias o conhecimento de cada planta que cuida no terreiro da casa.

FOTOGRAFIA 42: “SEU ZITO” INDICA LOCAL DE CORTE PARA O TRANSPLANTE DA PLANTA – COMUNIDADE PEDRA D’ÁGUA



Fonte: Registro da autora (2017).

Elias (E): ô Zito, eu to pra le perguntar uma coisa, onde o senhor arrumou essa (inaudível) de cabelo sem espinho...não tem espinho?

Seu Zito (Z): Isso veio de um camarada que mandou pra mim de Lagoa Nova. Você ouviu falar no baibudo que andava aí?

E: Sei.

Z: Hoje ele tava aí mais a fia. Você não viu ele não

E: Sim, eu sei quem é. Rogério.

Z: Rogério foi quem mandou pra mim com uma melancia. Rogério mandou pra mim com uma bolsa de laranja. Rogério mandou pra mim um galho de caldeiro, eu plantei alí ó (aponta). A herança, quando eu for, foi Rogério quem me deu (testemunha da fala), deixou aí. Plantou. Eu plantei e tá aí.

E: mas será que num dava pro senhor tirar uma...porque eu ganhei dois...ai eu plantei os dois galhos que ele trouxe.

P: Isso serve pra que?

E: Isso serve até pra ração pra gado, é palma.

(Elias Coelho Tenório, morador do Grilo, José Firmino dos Santos, morador de Pedra D'Água. Entrevistas concedidas em Pedra D'Água em 23 de novembro de 2017).

Denotamos do diálogo o sentido de solidariedade numa fase em que “seu Zito”, por conta da sua idade avançada, recebe agrados e a visita de algumas pessoas, inclusive não parentes.

Testemunhamos nas narrativas o sentido de herança, que é marcado por uma simbologia representada, não na concepção jurídica da terra, o ato de herdar um “bem” material, mas na condição de deixar um legado - é um “bem”, que não se vende e não se compra, ele apenas plantou e pretende deixar para o seus.

Numa conversa com Maria de Lourdes ela expressou o significado da terra e como essa relação é movida por práticas de solidariedade. A terra como elementar no modo de vida.

I: A terra é tudo, né? Pra quem é agricultor a terra é tudo, porque é de onde se tira o trabalhar, de onde se mora, onde se tira a criação, onde se cria o gado, tudo. As casas né? As criações, todas dependem da terra, se não tiver terra como vai criar? Como vai trabalhar? De tá nela dia e noite. Eu trabalho, mas nos sábados. Eu venho trabalhar no meu roçado, que eu fui criada dentro do roçado, que todo mundo tem seu feijão verde, milho verde, e se eu não tiver eu choro. Pra não tá precisando de um (alguém), tá dando feijão, uma espiga de milho. Quando a gente fala roçado da gente é bem pequenininho, mas a gente vai lá traz um saco cheio. Chega em casa dá pra gente comer que sobra! Quando os outros dão

é só aquela quantia, aí você come aquilo ali e fica com vontade de comer mais.

P: *Mas ainda tem pessoas que compartilham mesmo sendo tão pouco?*

I: *Tem. Se eu não botar roçado, às vezes diz assim: “quem bota roçado come primeiro de quem não bota”. Quando eu boto o meu: “ah, fulano tem roçado”, e quando eu não boto: “tu quer feijão verde? Tu já tem?” É assim, todo mundo dá à todo mundo. Quem não tem, aquelas pessoas que não trabalham por que não pode, eles ganham, aquelas pessoas que compartilham, né? Não aqueles que ficam sem fazer nada. Aí.. (Maria de Lourdes Ferreira dos Santos, liderança da comunidade quilombola de Pedra D’Água. Entrevista concedida em 29 de julho de 2015).*

Estamos diante de uma fala que estabelece uma elevação material e simbólica da interlocutora com o meio, com a terra e do que dela é produzida a partir do seu trabalho. É atravessada por um modo de vivência que tem como base a experiência e a troca que vai sendo construída pela sociabilidade e solidariedade com o grupo, pela cooperação que se estende do centro de uma família e conseguem atingir a comunidade (CAVALCANTI, 1975).

Desse modo, as questões apresentadas por Maria de Lourdes e “seu Zito” e a leitura de Cavalcanti (1975) nos faz retomar à discussão de que o acesso ao território, a “ajuda mútua” e reivindicações políticas têm como alicerces as relações de parentesco.

Portanto, o que movia a conversa entre os interlocutores era a identificação segundo a qual faziam parte da mesma família.

“Seu Zito” rememorava suas andanças pela região, nas matas e nas serras circunvizinhas, nas quais ele caçava, pescava e trabalhava, relatando que ainda caça, pegando “esse serrote (um serra que tem na frente de casa, onde seus pais moravam antigamente) *aí tudinho, saía por aí nesses lugar tudinho matando mocó*”⁹⁶.

Recordou sobre um determinado dia que foi chamado por um fazendeiro para caçar lá no Matão. Tratava-se de uma caçada aos preás⁹⁷, já que o bicho

⁹⁶ José Firmino dos Santos. Entrevista concedida em 22 de março de 2016.

⁹⁷ Cavia aperea = Um tipo de roedor que se alimenta de capim e outras plantas.

estava comendo as palmas⁹⁸ do cultivo. Uma caçada de que tinha mais de 40 cachorros e muitos homens, todos em busca de caçar o bendito animal.

I: O cabra lá era um fazendeiro, e mandou chamar a gente aqui, menino que venha caçar preá aqui, os preá tá botando minhas palma tudinho abaixo. Eu digo “nós vai”, juntemo a turma, muntamos nos cavalo aí e descemo, é longe...

P: la pela estrada ou aqui por dentro?

I: la aqui por dentro pela estrada, não era pela pista (BR, PB) não, pegava a pista mas atravessa a pista (BR-230) e ganhava nos caminho.

P: la por aqui? (aponto para um trecho do território que tem um caminho que passa na frente da casa de seu Zito).

I: la por aqui.

P: E ainda chega no Matão?

I: Chega, por aqui chega no Matão [“passa nos Quirino” (alguém fala), atravessou a pista e pega a entrada pra entrar no Matão, aí chegamo na palma do homem (fazendeiro). O homem tinha lá uma vagem, “oh caba ruim, viu? – “Opa! vocês chegarem (imita a voz do fazendeiro), “cheguemo, chefe” (responde seu Zito). Cheguemo alí, tudo de espingarda, parecia um bocado de índio (há risos nesse momento). “Nesse cercado alí pegado de Aveloz” (disse o fazendeiro indicando o caminho). A gente entrou. Ele disse: “mas quando chegar aí nessa vagem”.... tinha banana pra danada, goiaba (seu Zito descreve para nós). Ele disse: “eu quero quando chegar nessa vagem aí, todo mundo fique cego”. Eu digo: “aqui não vai nem um ladrão não, chefe. Aqui a gente só come quando pede e o cabra dá. Aí ele: “é por que não quero que ninguém mexa aí não”. Eu disse: “é, a turma que vai aqui comigo é uma turma limpa, se pegar nas coisas dos outro nós deixa pra trás”. Ninguém pega no que é dos outro não.

(José Firmino dos Santos, “seu Zito”, morador de Pedra D’Água. Entrevista concedida em 22 de março de 2016).

A fala acima, além de denotar a circularidade entre os territórios, não somente em virtude das relações de parentesco, mas pautada noutra relações, inclusive de trabalhos, bicos.

A circularidade descrita se fazia por todos os caminhos: estradas, pistas, não havia nada que os impedissem nem importavam as distâncias. Há uma territorialidade apontada por “seu Zito” que o define enquanto indivíduo e dentro de uma coletividade. Essa construção é cultural, mas, sobretudo, social,

⁹⁸ A palma é um tipo de cactácea muito presente na região do semiárido. Em tempo de seca, ou período de estiagem, é uma alternativa eficaz para ração animal. Há de se ressaltar que a palma é um alimento rico em nutrientes para o consumo humano.

pois são valores atribuídos ou relativos ao grupo. A honestidade não é apenas mérito seu, mas do grupo como um todo.

O dia de caça foi bastante proveitosa, exceto porque um dos homens (menino) não havia conseguido atirar numa raposa que estava comendo as galinhas do fazendeiro.

Ao tempo em que “seu Zito” nos relatava a exitosa caça aos preás, foram aparecendo circunstâncias das quais iremos tratar mais à frente, sobre as redes externas, com o Rio de Janeiro.

Nessa caça, ele descreveu que, naquele dia um colega morador “daqui” (provavelmente de Pedra D’Água) que o encontrou no caminho pós caça, o indagou se a caçada tinha sido bem sucedida. Com a colaboração dos cachorros,

I: Quando deu duas hora da tarde era nego de borná assim de preá (muitos). Aí nego...eu até encontrei (o amigo) nessa viagem que fui pro Rio (foi visitar um dos filhos que mora no Rio de Janeiro que ficou tetraplégico num acidente na obra em setembro de 2015) longa que eu fui, duas horinhas de sempre.

P: Lá de?

*I: Ele é **daqui, mas mora no Rio**. Aí o cabra (este mesmo homem) perguntou “vocês mataram os preás?” eu digo “nós matamo um bocado de preá”. Aí ele disse: “e a raposa que comia as galinha aqui todinha”? “Mataram nenhuma não?” Aí o menino, era menino, disse assim: “eu errei o tiro”, “eu vi uma, mas errei o tiro”. Eu disse: “ah desgraça, trate de errar não que se não...”. Aí chamamo o rapaz de, ele disse “é, que o cabra que erra uma raposa não atira em ninguém não”. Aí nós subimo, trazendo um bocado de preá.*

(José Firmino dos Santos, morador de Pedra D’Água. Entrevista concedida em 22 de março de 2016).

A noção de rede ganhou relevância ao longo da nossa investigação porque, em termos simbólicos, percebemos que as comunidades têm certa “integração” num movimento que envolve estratégias de circulação (fixos/material) e de informação (imaterial), além das relações identitárias, como apontado.

Apesar do modo de vida estar vinculado à relação com a terra, agricultura, foi necessário assumir outras práticas e estratégias de resistência na manutenção do território. Aqui também são construídas outras redes que,

pautadas na mobilidade e na permanência ao longo dos anos, constroem territorialidades.

A territorialidade surge como liame entre o “enraizamento e as viagens”, duas atitudes que, na concepção de Bonnemaïson (2002, p. 99), engloba, respectivamente, “aquilo que é fixação e aquilo que é mobilidade - dito de outra maneira - os itinerários e os lugares”. Numa perspectiva mais abstrata, mediam outras relações em termos espaciais, se voltadas às interações e (re) criação de sociabilidades e territorialidades mediadas pelas demandas e articulações eminentemente identitárias, políticas e de resistência. É dessas redes de que trataremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO 4

“E ASSIM VAI ESPAIAANDO NO RIO DE JANEIRO, E NÃO É MOLE NÃO! TEM MAIS GENTE DAQUI LÁ QUE DE LÁ AQUI”:
TERRITORIALIDADES, MOBILIDADE E PERMANÊNCIAS DE PEDRA D’ÁGUA

CAPÍTULO 4 - “E ASSIM VAI ESPAIANDO NO RIO DE JANEIRO, E NÃO É MOLE NÃO! TEM MAIS GENTE DAQUI LÁ QUE DE LÁ AQUI”: TERRITORIALIDADES, MOBILIDADE E PERMANÊNCIAS DE PEDRA D’ÁGUA

As palavras de “seu Zito” se encontram revestidas por vivências territoriais e sinais de territorialidades, ao tempo que revelam as dinâmicas espaciais que ligam dois pontos Pedra D’Água (origem) e o Rio de Janeiro (destino). A fala coletada por meio das entrevistas recompõe os cenários das trajetórias de muitos homens e de muitas mulheres que saem de perto de suas famílias e parentes e tentam buscar noutros lugares, outras formas de estarem no mundo, com projetos de vida, sonhos, desejos, esperança e novas possibilidades. Estão presentes em sua fala dois elementos importantes das dinâmicas de rede: a circulação e a informação.

Portanto, nesse capítulo 4 (final de tese), o nosso desafio é trabalhar com as redes externas de Pedra D’Água.

O processo de mobilidade externa, especificamente, dos “filhos” de Pedra D’Água para o Rio de Janeiro é uma dinâmica bastante presente e isto se encontra muito frequente na oralidade de quase todas as famílias com quem tivemos a possibilidade do bom e rico diálogo.

Eles nos preencheram de conhecimentos, experiências e prazeres com seus viveres. Promoveram leituras de suas vivências e territorialidades que não estão restritos aos locais de nascimento, ao tempo em que, com as saídas não significa o rompimento dos laços, ou até mesmo a vontade de se retornar.

Portanto, o território resultante das relações sociais, está permeado pelo controle, domínio e “apropriação simbólica, ora conjugados e mutuamente reforçados, ora desconectados e contraditoriamente articulados” (HAESBAERT, 2013, p. 121).

Veremos, ao longo deste capítulo, a mobilidade (sentido de movimento para o Rio de Janeiro) e a permanência (no sentido de ficar, de ir e retornar para permanecer) implicadas no que reconhecemos como estratégias de resistência para manutenção do território ancestral, assim como a constatação da existência de uma circularidade externa bastante autônoma.

Conforme o dicionário de circulação *online*, o sentido de *permanecer* denota o “seguir existindo, manter-se ou conservar-se”⁹⁹, também tem o sentido de continuidade de algo’, “demeurer sans interruption.” “erdurer, persistir”¹⁰⁰. Já *mobilidade*, refere-se ao “caractère de ce qui peut être déplacé ou de ce qui se déplace par rapport à un lieu, à une position”¹⁰¹; “1 - qualidade de móvel”; “2 - agitação (do que se move com animação)”; “3 - facilidade em mudar de expressão”; “4 - volubilidade, inconstância”¹⁰².

Para Augé (2010), vive-se atualmente uma mobilidade sobremoderna, que se expressa em meio aos movimentos de população, à comunicação e na circulação dos produtos, imagens e das informações.

A mobilidade cunhada pelo autor é um paradoxo, uma vez que estamos em um mundo “onde podemos teoricamente tudo fazer sem deslocarmo-nos e onde, no entanto, deslocamo-nos”. A mobilidade sobremoderna significa “desterritorialização e individualismo”, porém, o autor chama atenção ao fato da existência de “sedentarismo forçado” por um lado, e as “territorialidades reivindicadas”, por outro, que tem a ver com o enraizamento (AUGÉ, 2010, p. 16).

Pensar a mobilidade é pensá-la em diversas escalas para tentar compreender as contradições que minam nossa história. Essas têm tudo a ver com a mobilidade [...] Pensar a mobilidade é também apreender a repensar o tempo [...] Pensar a mobilidade no espaço, mas ser incapaz de concebê-la o tempo, essa é finalmente a características do pensamento contemporâneo preso na armadilha de uma aceleração que entorpece e o paralisa. (AUGÉ, 2010, p. 99-102).

Martins (2013), no estudo das estratégias do migrante do Nordeste brasileiro, especificamente investigando a favela Rio das Pedras, na cidade do Rio de Janeiro, parte das estratégias de permanência, na perspectiva de análise espacial, como resistência no que concerne ao direito de viver na

⁹⁹ Aurélio *Online*. Disponível em < <https://www.dicio.com.br/aurelio-2/> >. Acesso em: mar. 2018.

¹⁰⁰ Disponível em: <<http://www.cnrtl.fr/definition/permaner>>. Acesso em: mar. 2018.

¹⁰¹ Disponível em: <<http://www.cnrtl.fr/definition/Mobilité>>. Acesso em: mar. 2018.

¹⁰² Aurélio *Online*. Disponível em < <https://www.dicio.com.br/aurelio-2/> >. Acesso em: mar. 2018.

cidade, já que os mesmos são também produtores desse espaço. A mobilidade é vista por ela como sendo “um fato e um ato que denota o próprio imanente processo de existir em um mundo em movimento, seja pelo espaço e pelo tempo”.

A permanência, ou a vontade de permanecer, decorridos dos processos espaciais, resulta de momentos duros na cidade de “origem” /que migra para a cidade de destino/que chega. Sobre essa questão, discorre,

[...] na cidade que chega, torna-se fruto de suas próprias estratégias de sobrevivência e de inserção em um espaço que possui donos, permanentes, mesmo que não no lugar onde o migrante se encontra. A complexidade é intensificada. (MARTINS, 2013, p. 102).

O filme “O homem que virou suco”, de João Batista de Andrade, produzido nos anos 1981, conta a história de Deraldo, poeta, violeiro e repentista, interpretado pelo paraibano José Dumont. O longa-metragem retrata a desumanização do migrante nordestino na “cidade grande”, submetido a trabalhos exaustivos e a estereótipos que o colocam como sujeito inferior.

O personagem, bastante caricato e profundo, resiste a reproduzir-se enquanto subalterno do trabalho a que era submetido como carregador de fardos de alimento, ao trabalho na construção civil e ao trabalho doméstico. Queria mesmo, trabalhar e ganhar dinheiro com a sua arte, ao ponto de dizer que “se soubesse quem inventou emprego [...] mandava fuzilar”. Expor a cultura do Nordeste era considerado por ele o elemento mais importante, como o personagem afirma, tratava-se da “melhor poesia nordestina”.

No caso de Pedra D’Água, migrar para a cidade se tornou uma estratégia de sobrevivência. Quem migra, realiza esse movimento por razões múltiplas, neste caso, a manutenção do território de onde sai tem sua marca prioritária. A migração acontece, inicialmente, não como algo definitivo, muitas vezes, a saída tem como projeto de vida o ato de retornar.

Ressalvamos que, ao trazer à tona os processos de saída para o Rio de Janeiro, por exemplo, não estaremos impondo uma análise da categoria migração. Contudo, não se pode omitir que Pedra D’Água ao longo dos anos,

tem se deparado com constantes formas de mobilidade, sejam elas local, regional ou nacional.

Para Goettert (2009, p. 61), a migração é um fato socioespacial complexo, ao tempo que salienta que a mesma é, “tendencialmente”, investigada “como ‘parte’, ‘acessória’ ou correlata a movimentos ‘mais amplos, como ‘a migração no capitalismo’ ou ‘a mobilidade da força de trabalho’”. Com isso, mesmo fazendo críticas a tais estudos, não isola a migração dos processos estruturantes, ou algo que leve a compreensão dessa se constituir “independente ou paralela”.

Porém, nas análises sobre migração, ainda na leitura do autor, é necessário que se levem em conta os diferentes recortes (local, regional, nacional e até internacional). Concordamos com Goettert (2009) ao se evocar uma leitura de que os processos migratórios (mobilidade) estão atravessados por questões de ordem objetiva (causas estruturantes) e por situações subjetivas (pensando numa situação simbólica).

Assim como aconteceu nos capítulos anteriores desse estudo de tese, dar-se-á a voz aos interlocutores e as interlocutoras, ou seja, acionaremos a todo andamento os seus relatos de vida, suas memórias que não ficaram presas a um passado, mas que permitem compreender o tempo presente e suas ambições de “futuro”.

Buscaremos também interpretar outras redes e as diferentes formas que os sujeitos encontram para existir, resistir, reproduzir, sorrir, sejam nas permanências (os que ficam) ou nas saídas para localidades próximas ou mais distantes do território – aqui se leva em consideração os vários sentidos de trânsitos e as marcas que trazem a partir da mobilidade espacial. A primeira fala sobre o Rio de Janeiro é de “Zito”, interlocutor a quem acionamos em todas as ocasiões do campo.

***P:** E esse povo que tá no Rio ficam perto um do outro?*

***I:** Perto, conforme daqui em Recife, outro perto como daqui em Campina (Campina Grande, 35 km), outro perto como daqui em Massaranduba (município da redondeza, 17 km), outro perto como daqui em Serra redonda (município vizinho, 5 km, se deslocam a pé), o outro perto como daqui em Guioamar (na comunidade), o outro mais no terreiro (aponta pra o área de casa), e assim vai espaçando no Rio de Janeiro, e não é mole*

não!. Tem mais gente daqui lá que de lá aqui. Eu mesmo dei 10 viagem lá.

(José Firmino dos Santos, morador de Pedra D'Água. Entrevista concedida em 23 de novembro de 2017).

A fala transcrita de “seu Zito” permite tomarmos como ponto de partida a tomada de posse a partir de um conhecimento geográfico não reduzido ao local, ou seja, não está restrito ao lugar de vivência, houve em sua vida uma circularidade em termos espaciais e talvez autônomos a região.

Segundo Souza (2012), os processos de saída dos “migrantes” do Matão e, conseqüentemente, as suas permanências nas localidades para onde migraram, não envolvem um rompimento definitivo, pois os mesmos ainda continuam sendo pensados como parte da história. A terra que lhes pertenciam é guardada na memória:

morando perto de outros que vieram da mesma região; telefonando nos fins de semana e dando notícias dos que não podem ligar para suas famílias e passando para estes a notícias que receberam de sua terra natal; acolhendo os que ainda hoje querem sair do Matão. (SOUZA, 2012, p.09).

Para “seu Zito”, de 85 anos de idade, a atração pelo Rio de Janeiro não envolvia nenhuma relação afetiva pelo lugar nos primeiros momentos, mas sim, a intenção de buscar alternativas de manutenção e reprodução da família, assim, ele relata que,

I: Essa casa eu morei 7 anos sem assentar as portas, sete anos eu morei aqui dentro sem botar as porta. Por quê? Porque não podia. Tu sabe por quanto teu avô botou essas porta (se dirige a uma pessoa que estava nos acompanhado nesse dia de campo – Marta, mais conhecida por Nena)? 10 mirréis, cobrou dobradiça, tábua e fazer o serviço todinho, 10 mirréi. Hoje 10 mirréi é o que, viu? Eu dei 3 viagem dormindo nessa casa aqui, eu dei três viagem no Rio (Rio de Janeiro) pra arrumar dinheiro pra botar as porta.

P: E quando ia, passava quanto tempo lá?

I: Teve um ano que eu fui, passei 1 ano e 10 mês, teve outra que eu fui passei 7, em outra passei 8. Ia na precisão.

P: 7 meses?

I: É.

P: Nunca passou mais de dois anos?

I: Não, só teve uma vez que eu fui passei 1 ano e 10 mês. Foi a viagem que eu mais demorei.

P:E não quis ficar por lá?

I: Não, eu ia ficar, eu ia, aí aceitei (dona Isaura faz a seguinte ressalva: tinha mãe, pai). Vamo morrer por aqui mesmo, aí eu fiquei.

(José Firmino dos Santos, morador de Pedra D'Água. Entrevista concedida em 28 de setembro de 2017).

A escolha pelo Rio de Janeiro representa a oportunidade de alcançar “um trocado”. Isso é referenciado igualmente na conversa que tivemos com seu Severino Silvino dos Santos, de 68 anos. Para seu “Dia”, como é mais conhecido “seu Severino”, o Rio de Janeiro não era um local bom para viver, porém “dava pra ajudar aqui, né?” (Entrevista concedida em 29 de setembro de 2017).

Assistimos aí, ainda instigadas pelo pensamento de Goettert (2009, p. 61), um emaranhado jogo do que são os movimentos migratórios, ou seja, são portadores de temporalidades e territorialidades.

tempo e espaços são produções e experiências humanas [...] ‘demasiado humano’, a compreensão total de um movimento migratório, de um sujeito migrante ou de uma experiência migratória, constitui-se sempre como possibilidades e não com um dado, pronto e acabado....

Portanto, não é fácil, segundo eles, trabalhos na região ou na própria comunidade, sobretudo, porque a extensão do território é pequena, hoje a luta é pela demarcação da área do território de herança/documento da terra, pois não haverá aumento da extensão do território, o que equivale a 132 hectares, envolvendo 110 famílias.

O quantitativo de hectares por grupo familiar representa apenas 1,2 hectares por unidade familiar. Esse cálculo breve demonstra que, mesmo que a comunidade tenha de fato seu território demarcado, não suprirá a manutenção da reprodução familiar. Ainda aliado aos poucos 132 hectares, devemos considerar que existem áreas que são susceptíveis à produção, tendo em vista ser uma região que apresenta características edafoclimáticas de caatinga, declividade do relevo e inclusão de área de reserva ambiental.

Apesar dos registros documentais e orais relatarem a existência daquelas famílias no território Pedra D'Água desde o século XIX, os mesmos não possuem qualquer escritura do terreno. Lima (1992, p. 141), ao tratar sobre

a identidade étnica dos negros de Pedra D'Água, registra que as formas de organização social geravam a reprodução de regras específicas via laços de parentesco e da posse da terra, como já apontado nos capítulos anteriores.

Em Medeiros (2012), observam-se os mesmos elementos trazidos à tona por Lima (1992), chamando a atenção sobre a constrição de área, inclusive para reprodução e geração de renda dos habitantes da comunidade. Isto foi gerado, segundo ela, a partir de um processo de expropriação de algumas áreas da terra/território, com a venda e supressão dessas áreas pelos fazendeiros e sitiantes vizinhos. Essa “falta” de área também decorreu, ao longo das gerações, da construção de moradias dos familiares, filhos, netos, bisnetos, ou seja, áreas destinadas à família extensa.

A prioridade de uso da terra deixou de ser a agricultura de autoconsumo, que, por sua vez, deu lugar ao incremento das casas, das moradias. Portanto, a casa passou a ser uma das saídas encontradas pelo grupo para garantia de sua permanência na terra.

Os fatores colocados por Lima (1991) e por Medeiros (2012) e a fala de “seu Dia”, representada no “ajudar aqui”, revela a necessidade de se manter primeiramente a família em melhores condições. O que justificaria a ida ao Rio de Janeiro, por exemplo, ou até mesmo, os trabalhos na cana de açúcar em Pernambuco. A manutenção do território, nesse caso, ganha referência numa ordem simbólica.

Destaquem-se tais situações sendo observadas na pesquisa de Souza (2016), por exemplo. A autora fez uma abordagem das diferentes relações de trabalho no quilombo Matão que, segundo ela, se estabelecem nas cidades transformando e se tornando essenciais para a sobrevivência do grupo e a permanência das pessoas na própria localidade. A migração para o Rio de Janeiro, assim como é ainda e como foi para Pedra D'Água, oportunizou aos que partiram, uma alternativa de sobrevivência e de certa autonomia ao retornarem.

Em oposição ao trabalho nos engenhos e usinas, a saída para o Rio de Janeiro representava a oportunidade de ganhar dinheiro. Deste modo, há relatos de homens que saíam em busca de salário, de juntar algum dinheiro e depois voltavam com o resultado de seu trabalho, para alguns o Rio de Janeiro

se constituía enquanto uma alternativa temporária de sobrevivência. (SOUZA, 2016, p. 08).

Com a fala da autora é possível compreendermos o quanto as saídas se configuram como formas de resistência desses grupos. A narrativa de “seu Zito” a seguir é bastante elucidativa, pois recompõe pelo menos, temporalmente o início da circulação em direção ao Rio de Janeiro, bem como a introdução de novos elementos “urbanos”, fruto da “conquista” a partir do trabalho.

I: Ah, hoje tá todo mundo rico, ninguém nunca viu um rádio, uma geladeira, uma televisão, nada não, hoje tudo rico, eu já vim no final (risadas) ainda peguei uma coisinha, mas tou já deixando. A riqueza chegou e a idade matou.

P: O senhor atribui essa riqueza à que?

I: À nada.

P: Quem trouxe essa riqueza?

I: Jesus, foi Deus que deu. Deus que deu, que ninguém arrumou. Aí veio esse negócio de se aposentar, ave Maria... teve um tempo, 1940, em 40 começou a ir gente pro Rio de Janeiro, daqui.

P: Foi em 1940 que o pessoal começou a ir embora daqui? Por quê?

I: Por que o Rio tava dando dinheiro, o Rio de Janeiro.

(José Firmino dos Santos, morador de Pedra D'Água. Entrevista concedida em 22 de março de 2016).

A fala denota nostalgia da “velhice” social e exaltação num Deus que lhe concedeu sair do estado de pobreza. A certeza que ele tem é a de que vai morrer numa fase que para ele constitui condição de riqueza.

Apesar da narrativa apresentar aspectos que remetem à questão divina, ao associar o estado de “mudança” social como algo dado por Deus, noutro trecho de diálogo, ele apresenta-nos a figura de Deus já com outro viés:

Eu ensinei o caminho do roçado (diz que ensinou para os filhos), por que o roçado é lá na Caatinga, tem que ir pra lá, e se não saber o caminho não acerta. Eu ensinei o caminho, quer ir não vai, agora se não quer, problema. Agora vem a fome, tinha que ir pro roçado pra arrumar, comer, feijão, milho, tudo é arrumado no roçado, não é? Ninguém traz não. No meu caso, quando nêgo abrir a porta e puxar os legume na porta...Deus mandou?. Deus dá é saúde e a disposição pra pessoa arrumar, mas na porta ele não traz não, quero ver o nêgo quando abrir a porta, um saco com farinha, carne, Deus

manda assim? Deus não manda assim não, agora tem que fazer força pra botar dentro de casa por que se não botar não vem não, Deus dá saúde, a disposição, ensina a cobra a não morder de madrugada, pra ir pro roçado e fazer pra comer. Dizem assim “ah, foi Deus que...” deus deu a força pra trabalhar, e a saúde, mas o saco, não dá bem cedo na porta não! Já viu um saco ficar na porta? Com arroz, óleo, carne seca, feijão, se não trabalhar não vai não, só vai trabalhando. (José Firmino dos Santos, morador de Pedra D'Água. Entrevista concedida em 22 de março de 2016).

A fala recuperada das lembranças evoca determinado tempo de ensinamento repassado a um dos filhos. Também demonstra o significado do trabalho na reprodução social e a relação com a terra. Se na fala inicial há uma idealização da figura de “Deus” como provedor da “fase” de riqueza, a segunda reflexão de “seu Zito” imprime um caráter mais crítico sobre o papel ou a responsabilidade desse “Deus”, e aqui cabem algumas ponderações.

“Seu Zito”, ao desconstruir veementemente o papel de Deus na condição social dos homens, impõe a importância do trabalho e, ao mesmo tempo, permite que observemos como é produzida a luta diária de homens e das mulheres que retiram da terra (material) e do território (simbólico) o provimento de existência.

Em entrevista a Medeiros (2012), “seu Zito” expõe algumas circunstâncias das moradias de Pedra D'Água no “passado”, a fala direciona para uma instabilidade de se permanecer no lugar pela falta de área de plantio. Na verdade, o Rio de Janeiro representou enquanto uma alternativa de se fazer dinheiro rápido.

A manutenção do território e das famílias que permaneceram em Pedra D'Água oferece significado às redes, ou seja, o Rio de Janeiro pode ser pensado enquanto uma rede de trabalho. A partir dessa, vão impondo novas formas espaciais de apropriação.

Nesse contexto, vão se estabelecendo relações solidárias com a família que permanece, uma vez que, parte do dinheiro fruto do trabalho (salário), na maioria dos casos, trabalho na construção civil, é para alimentar os que ficam. Pode-se pensar que há aqui uma rede financeira de capitalização, como já foi denotado nas falas anteriores.

A rede de capitalização era tanto para o sustento da família, na compra de alimentos, quanto destinada à manutenção da infraestrutura das casas. Recorremos mais uma vez às memórias de “seu Zito” a Medeiros (2012, p. 54), ao dizer que:

O pessoal trabalhava muito aqui, mas não arrumava nada não. Veio melhorar uma coisinha depois que descobriram o Rio de Janeiro. Aqui num tinha nenhuma, só tinha parece três casas ou era quatro eu nem me lembro, de tijolo. O resto era tudo casa de palha e de taipa, de madeira. Agora depois que o pessoal começou a ir para o Rio de Janeiro, aí mudou, fez a mudança de moradia. Cada qual que trabalhasse e fizesse uma casa. Aí saiu todo mundo da palha. Quem tivesse sua casa de palha, aqui pegava fogo era mesmo que nem uma tapera. Casa de palha. A gente era mais casa de palha. O povo num podia fazer uma casa... os velhos num podia fazer uma casa pra família não (José Firmino dos Santos, 79 anos).

Segundo os relatos, a ida para o Rio de Janeiro tinha propósitos de sobrevivência e manutenção do território, como já destacamos.

É importante mencionar a existência de outras especificidades no circuito das saídas em direção ao Rio de Janeiro. Evidenciamos nas pesquisas, moradores de Pedra D'Água que partiram e não retornaram mais. Igualmente, há registros de falas em que, quando ocorre o retorno, este se faz em função de rever os familiares, sobretudo, nas festas de fim de ano, também conhecida como festa de Reis, é a ocasião de rever as famílias, de se fazer festa pela presença do parente.

O “olhar” para o processo migratório que acontece ou aconteceu nas áreas de estudo se tornou relevante porque comporta uma dimensão da rede apresentada como propositura de análise. Como dito, não abordamos a categoria “migração”, apesar de a temática ser deveras pertinente. Há inúmeros trabalhos que tratam do tema¹⁰³ e que fizemos uso na tentativa por compreender as contradições dos processos migratórios, inclusive, com referenciais da Paraíba (MENEZES, 2002; SOUZA, 2012; 2016; SOUZA 2015).

¹⁰³ Além de outros referenciais, aqui destacam-se: GOETTERT, 2009; GOETTERT e MONDARDO, 2009; MARTINS, 1986; PÓVOA-NETO (1997); MARTINS, 2013; 2018; HAESBAERT, 2015.

O próprio ato de migrar e não retornar ou retornar pode ser compreendido como ato de resistência.

Nisso, partilho da leitura de Martins (2013, p. 99-100), referência já salientada nesse trabalho, sobre os desejos e as opções, por exemplo, de migrar, de permanecer ou de construir redes no migrar.

Acreditamos que, quando falamos de subjetivar o espaço como seu, entende-se que qualquer que seja o indivíduo ou o grupo, ou os seres de uma forma geral, desejam, buscam alimentar-se de uma vontade de estar, de permanecer onde se encontra. Tal vontade de permanência não leva necessariamente a uma lógica dualista entre o que é bem ou mau, ou do que é adequável ou ruim para as sociedades. Tratamos também de resistência quando consideramos algo como nosso. Moradores de favelas e de espaços em constante conflito corporal não se instituem à toa, é também um a(u)to de resistência permanecer. (Grifo nosso).

É nessa perspectiva, com os devidos grifos, que estamos tratando. Com ressalvas, “**o espaço como seu**”, pode ser o território, o lugar, a cidade, Pedra D’Água, a casa. Falamos aqui de reprodução e apropriação em seus vários sentidos.

*I: Eu não fiquei por que não achei bom pra ficar, pior coisa do mundo é a pessoa ser mandado pelos outros, é ruim, a gente quando encontra uma pessoa boa pra mandar ainda é bom, mas um bocado de raposa. Caí no mato (decisão de retorno) e eu vou mim embora... Não fiquei não, que não dava pra mim não. E criar família pro lado do Rio de Janeiro só cria vagabundo... Aí fiquei por aqui, mas eu gostei do Rio, que a gente sempre arranja um trocadinho, **mas pra morar no Rio!** (há uma negativa de morar no Rio de Janeiro).*

P: E não arranja trocadinho aqui?

I: Arrumava nada, aqui não arruma nada.

P: O senhor gosta de morar aqui por quê?

I: Eu gosto porque a mulher gosta também, a gente fica por aqui se escondendo por aí. Se eu tivesse ido embora logo cedo eu tinha ficado por lá mesmo, porque eu sou muito seguro, ou miorava (melhorava) ou já tinha morrido, né? Não deu, não deu, não deu! (não há lamento na narrativa)

(José Firmino dos Santos, morador de Pedra D’Água. Entrevista concedida em 22 de março de 2016, grifo nosso).

Os diálogos com seu Zito e com outros moradores direcionam para reflexão identitária dos sujeitos que migram com relação a Pedra D’Água, este

como território, que são reforçados nas práticas cotidianas do presente, mas que fazem referência a um passado historicamente construído e vivido pelos moradores.

Na conversa, observa-se qual o sentido de autonomia em relação ao voltar ao território (caí no mato), na perspectiva de que não foi possível viver num ambiente em que a figura do patrão, que manda, não o agradava.

Voltar a Pedra D'água, embora não se possa fazer um dinheiro rápido, era uma estratégia de liberdade - no sentido amplo da palavra. Além do mais, o Rio de Janeiro não constituía, para ele, lugar adequado para viver com a família, a esposa e filhos. A violência¹⁰⁴ a que se refere é uma das marcas desse lugar.

As saídas não significam um rompimento dos laços de afinidades e afetividades, como já enunciadas. As redes, culturais, sociais são ativadas para além das fronteiras físicas.

Desse modo, os deslocamentos não significavam “fissuras” nas relações. Vão construindo outros tipos de rede, outras territorialidades - aqui falamos no sentido de que a mobilidade não correspondeu a um rompimento dos fios que os ligam ao território, ao lugar, a família. Não há ruptura, com ressalvas, dos laços com a saída. Ressalte-se ainda que a mobilidade para o Rio de Janeiro ainda acontece, não com o mesmo ritmo de antes, ou seja, nas décadas anteriores a 2000.

Consideramos que um dos fatores foi a introdução de programas sociais que possibilitaram em dada medida a permanência dessas famílias na terra, por exemplo, o bolsa família¹⁰⁵ e a aposentadoria concedida aos idosos da comunidade.

¹⁰⁴ Martins (2013) traz a perspectiva da violência como sendo de natureza física e simbólica em relação ao Rio de Janeiro. “Foi possível notar na baixa de olhares e no encurvamento dos ombros o medo gerado pelo poder local da milícia por parte dos moradores, exceto os mais jovens, que faziam questão de narrar arriscadamente as contradições existentes e as injustiças geradas pelas arbitrariedades percorridas a partir de atos físicos de violência. ‘Meu pai veio pra cá da Rocinha, quando eu tinha 11 anos. Lá era muito violento, arma pra tudo quanto é lado, mas no fim das contas aqui dá no mesmo quanto a isso... Como a nossa família não gosta de violência, e aqui tem a milícia, meu pai resolveu voltar pro Ceará. Daí eu fui com ele, mas depois voltei pra cá. Agora lá tá pior, muita milícia também. (Moradora migrante de Rio das Pedras, 32 anos)’”.

¹⁰⁵ O “bolsa família” é um programa criado pelo Governo Federal para as famílias de baixa renda.

Em Pedra D'Água, tivemos a oportunidade de conversar com Edna Maria Pereira dos Santos, de 25 anos, jovem migrante que reside no Rio de Janeiro. Na conversa, descobrimos que ela estava em Pedra D'Água para auxiliar o pai, “seu Dia” que, naquela ocasião, estava com a atual esposa doente.

“Seu Dia” tem apenas duas filhas do primeiro casamento, e as duas vivem no Rio de Janeiro. Ainda na prosa, a jovem entrevistada, tratou de dizer que o retorno para o Rio de Janeiro seria no mês seguinte.

Migrou para o Rio de Janeiro quando tinha 18 anos de idade, descreveu um pouco sobre o local onde atualmente vive e sobre as dificuldades que a família tem tido em virtude da crise política decorrida do *impeachment* da presidente eleita, Dilma Rousseff, em 2016¹⁰⁶. A conversa com ela surgiu quando perguntamos ao “seu Dia” se havia muitos retornos de migrantes para Pedra D'Água e assim começou o nosso contato.

P: Quando perguntei se as pessoas estão voltando você concordou, por quê?

Edna (E): Por que agora que esse Michel Temer entrou minha filha, uma situação muito ruim. Muita firma falindo, muitas pessoas sendo mandadas embora, e muitos que preferem vir pra cá.

Seu Dia: senão morre de fome lá.

E: Aqui é mais fácil de conseguir. Quando receber os direitos dele (do esposo), vai dá pra se manter por um bom tempo aqui. Da pra se manter por um bom tempinho, né? Lá não dá não, porque vem aluguel, vêm as contas tudinho, vem compra (Edna Maria Pereira dos Santos, nascida em Pedra D'Água e residente do Rio de Janeiro. Entrevista concedida em 29 de setembro de 2017).

A saída de Pedra D'Água tendo como lugar de destino o Rio de Janeiro tinha para Edna Maria uma questão que envolvia a paixão, sonho de casar-se com o então namorado.

Meu namorado não teve condições de fazer o casamento e me chamou pra morar com ele, aí eu pedi ao meu pai e a minha mãe (ainda não havia falecido) e eles deixaram e eu fui (para o Rio de Janeiro). Ele é cunhado da minha irmã (a irmã também está no Rio de Janeiro, porém querendo retonar para o município de Juarez Távora – vizinho a Pedra D'Água).

¹⁰⁶ Conforme abordamos.

(Edna Maria Pereira dos Santos, nascida em Pedra D'Água e residente do Rio de Janeiro. Entrevista concedida em 28 de setembro de 2017).

Edna reside na Baixada Fluminense, na cidade de Belford Roxo, conversamos um pouco e logo tratamos de perguntar se havia muitos familiares de Pedra D'Água na região em que morava. Edna, ao contrário do “seu Dia”, não respondeu de imediato, dando a entender que tinha dúvida sobre o que a indagávamos. Mas o pai, “seu Dia”, enfatizou logo em seguida: (tem) *“gente que ela nunca viu, mora lá ainda”*¹⁰⁷.

João José dos Santos, quilombola do Matão, nos forneceu dados sobre as localidades em que os moradores de Matão, Pedra D'Água e Grilo costumavam ou costumam se fixar no Rio de Janeiro.

Tivemos a oportunidade de entrevistar “seu João” em três bons momentos: 2015, 2016 e 2017. Em um dos trabalhos de campo, “seu João” fez referência às mesmas condições já destacadas pelos moradores de Pedra D'Água:

I: trabalhar no Rio era porque, o cabra ia pro Rio, por que naquela época aqui não tinha serviço, a pessoa não tinha condições de trabalhar no seu roçado.

P: E o senhor trabalhava no Rio fazendo o que, seu João? O pessoal trabalhava em que lá?

I: Trabalho em construção civil.

P: E qual era o bairro que o senhor morou?

I: Morei...(tenta lembrar-se) quer dizer que eu trabalhei no Leme.

(João José dos Santos, morador de Matão. Entrevista concedida em 30 de março de 2016).

O “Morei... quer dizer que trabalhei no Leme”, dito logo em seguida da indagação acerca dos bairros em que moravam é compreensível, uma vez que a moradia, para alguns constituíam a própria “obra” (local de trabalho).

Vê-se na sua fala que o sentido de moradia é bastante específico, apesar de “morar” e/ou dormir no local de trabalho, ali não era tido como referência de morada. Isso ficou explicitado na fala de outros interlocutores,

¹⁰⁷ Severino Silvino dos Santos, “seu Dia”, morador de Pedra D'Água. Entrevista concedida em 28 de setembro de 2017.

sobretudo, de Pedra D'Água – “**P:** E o bairro que vocês moravam lá? **I:** Santa Tereza. **P:** Ah, Santa Tereza? E os prédios que vocês trabalhavam, onde ficavam? **I:** Santa Tereza...dormia lá dentro”¹⁰⁸.

Nos finais de semana, geralmente se descolavam para fora da cidade, fazendo referência sobre os encontros com a “parentada” (quer dizer que tinha muitos parentes) e os amigos da região de origem.

P: Conhecia muita gente daqui que ia pra lá?

I: Conhecia. Aquela turma que ia pra lá morava mais no estado do Rio, no estado do Rio morava uma turma em Maringá, no Ibiaçá, morava no Parque Suécia, tudo era gente conhecido que morava lá.

Entrevistadora: Conhecido da comunidade ou de outros lugares?

I: Era conhecido daqui, vamo dizer: parte de gente que morava aqui, parte de gente que morava na Pedra D'água, parte de gente que morava nessa região.

P: O senhor conhecia esse pessoal.

I: Conhecia. No lugar que a gente morava mesmo no estado do Rio, no Parque Suécia morava uma turma, que tem muita gente da Pedra D'Água, ainda hoje mora, da Pedra D'Água (reafirma). Tem deles ali que mora no Rio faz muitos anos, 20 anos, 15 anos, mora no Rio. Lá eles ficaram, foram pra lá e lá, quer dizer construíram família e ficaram morando lá, por que achou que era melhor de morar que aqui, né? Aí ficou. No parque Suécia mesmo mora um montão de gente “o senhor é da Pedra D'Água?” Ali da Caiana (outra comunidade quilombola da região do Agreste paraibano, Caiana dos Crioulos), esses lugar.

(João José dos Santos, morador de Matão. Entrevista concedida em 30 de março de 2016).

¹⁰⁸Severino Silvino dos Santos, “seu Dia”, comunidade de Pedra D'Água. Entrevista concedida em setembro de 2017.

FOTOGRAFIA 43: “SEU JOÃO” E “DONA LUZIA” - COMUNIDADE MATÃO



Fonte: Registro da autora (2017).

A fala de “seu João” remete ao diálogo com “seu Zito”, das localidades de trabalho em que seus familiares moram hoje.

I: Pra Copacabana. Aí depois de Copacabana fui pra Bairro Vinte, apegado com Copacabana.

P: Como é o nome?

I: Bairro Vinte¹⁰⁹, é Leblon, mas chamam Bairro Vinte. Aí fui por lá, vai, vai, vai e voltei de novo, sabe quantas vezes eu viajei no Sul? 22...22 vezes, viajei demais.

P: Tudo pro Rio de Janeiro?

I: Tudo pro Rio de Janeiro, dei 22 viagens.

P: E quando o senhor ia, ficava com quem, quem morava lá?

I: A gente arrumava serviço nas obras e lá se virava.

P: Ele (aqui falamos do filho de seu Zito) mora aonde lá no Rio?

I: Ele mora em Parque Suécia. Na cidade, uma cidade mais fraca, mas é perto do Rio... Tem muita família que mora lá, agora com ele mora uma moreninha (a filha) que é casada com

¹⁰⁹ Não encontramos informações sobre tal bairro, apenas alguns pontos comerciais que fazem menção ao referido nome, mas que se encontram nas áreas circunvizinhas ao Leblon – Rio de Janeiro - RJ.

um cara lá, mas que largaram, aí ela mora em cima, num sobradinho, e ele mora em baixo mais a solteira. A solteira é o mesmo que ter uma mãe, é uma doutora pra tratar dele, ela trata muito bem.

(José Firmino dos Santos, morador de Pedra D'Água. Entrevista concedida em 22 de março de 2016).

A noção de rede nesse aspecto, também se torna importante tendo em vista que se criam fluxos, nesses “novos” espaços, não só de pessoas, mas de comunicação e informação – dois aspectos necessários na constituição das redes (RAFFESTIN, 1993), sejam redes de trabalho, sociais, simbólicas ou políticas.

P: *Vocês se encontravam no final de semana?*

I: *Final de semana a gente morava vamo dizer: quem morava na cidade, aí a gente vinha ali pros estados do Rio (fora da capital), encontrava aquela turma, se fosse no Maringá era no Maringá, se fosse no parque Suécia, no fluminense por ali. Aí aquela turma quando se encontrava era uma festa (fala com alegria)...uma festa, vamos dizer, no final de semana o cabra ia curtir ali: tomar cerveja, comer tira gosto. Agora o domingo a gente só tinha essa folga, vamo dizer: no sábado só se trabalhava até meio dia, aí se deslocava de lá vinha simhora, aí no domingo se encontrava aquela parentada todinha, aqueles amigos, ia tomar cerveja, e quando defé (atentava para o horário) o dia passava, e quando era na segunda feira de madrugada, 4 horas, 4 horas não! 2 horas, o nêgo já tava se preparando pra fazer a marmitinha*

P: *Tinha mulheres também nesses encontros?*

I: *Tinha. As vezes era parente, as vezes a gente ia pra casa do cara que era casado e chegava lá e era aquela festa.*

(João José dos Santos, morador de Matão. Entrevista concedida em 30 de março de 2016).

A fala possibilita pensarmos nos canais de apoio/redes de apoio que eram muito presentes entre eles, ao tempo em que abrigam os que chegavam, ainda serviam como locais de reunião, de retomadas dos laços, dos afetos, das notícias dos que ficaram, dos que estão por vir. No Rio de Janeiro, são construídos territórios nos quais reproduzem suas territorialidades e identidades fora do local de origem.

As redes de apoio se apresentam, corroborando as questões postas por Raffestin (1993), como instrumento de domínio do território, os territórios são interligados ou fortalecidos a partir da(s) rede(s), que aparecem, “como fios

seguros de uma rede flexível que pode se moldar conforme as situações concretas e, por isso mesmo, se deformar para melhor reter” (RAFFESTIN, 1993, p. 204).

A flexibilização seria a etapa ainda em movimento, uma fase interseccional pós-saída – antes da chegada, ou que Haesbaert (2016) conceitua por *desterritorialização*.

Tomamos emprestado mais uma vez as reflexões de Raffestin (1993), sobre as especificidades da rede. Direcionamos o olhar para as estratégias que quilombolas tomam ao saírem dos territórios de origem, nesse caso, a rede (de apoio) é

‘móvel e inacabada’, e é dessa falta de acabamento que ela tira sua força no espaço e no tempo: se adapta às variações do espaço e às mudanças que advêm no tempo. A rede faz e desfaz as prisões do espaço, tornado território: tanto libera como aprisiona. É o porquê de ela ser o “instrumento” por excelência do poder (RAFFESTIN, 1993, p. 204).

Desse modo, ao se construir no Rio de Janeiro as redes de encontro e ou as redes de apoio/solidárias, vê-se nitidamente uma estratégia movida pelas relações de parentesco e identitárias, aqui há uma extensão do território que ficou.

O espaço (Rio de Janeiro/Belford Roxo, Parque Suécia, os terreiros, as casas dos amigos e familiares) ao se tornar território pela “apropriação concreta ou abstratamente” funda redes de interações (territorialização do espaço) que, por sua vez, estabelece territórios (RAFFESTIN, 1993, p. 143).

Assim, esses espaços apropriados - os territórios - são constituídos por relações de ordem, tanto material, quanto simbólica/imaterial.

Entendemos que os canais de apoio, na sua maioria, são comandados pelas relações de parentesco. Essas questões nos fazem refletir sobre as ponderações de Cavalcanti (1975, p. 23), que afirmam que as relações de parentesco

[...] comandam todos os aspectos da vida dos indivíduos. Tais relações se estendem do núcleo de uma família e alcançam, na maioria dos casos, a comunidade inteira, como um aspecto primário de cooperação e uma coordenação de

comportamentos individuais para fins econômicos e sociais. O acesso a terra, a ajuda mútua (redes de apoio) e as oportunidades políticas têm como fundamentos as relações de parentesco.

Seu Zito retrata as tessituras das redes que se expressam, concomitantemente, nos processos de mobilidade. Vejamos:

P: Tinha muita **família** lá? (refiro-me ao Rio de Janeiro)

I: Não, não, não. Tinha cabra na obra que nem tinha rumo da família.

P: De Pedra d'água tinha muita gente?

I: Tinha, mas tudo espalhado.

P: Mas se encontravam?

I: Se encontravam, um dizia: **“onde tu tá?” “Eu to em tal canto” (imita como se fosse outra pessoa falando). “Tou em tal canto” aí começava. Aí ficaro tudo colega, um numa obra, outro noutro, outro noutro...**

P: O senhor conheceu a Ica do Grilo? (moradora já falecida)

I: Ouvi falar, mas não conheci ela não.

P: Nos finais de semana iam pra onde?

I: Sempre no final de semana, no domingo a gente ia pra São Cristóvão, a feira levada, São Cristóvão.

P: E como era essa feira?

I: Era feira, baile, jogo, mulher...Nordestina, até hoje ainda tá, agora tá melhor por que agora todo mundo enricou

(José Firmino dos Santos, “seu” Zito, morador de Pedra D'Água. Entrevista concedida em 22 de março de 2016. Grifos nossos).

Sobre o relato, podemos afirmar que o termo família é utilizado no sentido atribuído por Cavalcanti (1975, p. 24), ao trabalhar em 1975 com a comunidade negra de Talhado, no município de Santa Luzia-PB. O termo *família* “pode ser utilizado para denominar um grupo composto de marido, mulher e filhos, como também um grupo maior e, por vezes, a comunidade como um todo”, ou seja, é no sentido ampliado do termo, “de comunidade; sabem traçar sua linha de ascendência e descendência”. “É tudo parente”, todos se identificam como parte da mesma família, muito embora com certa fragilidade, como já apontamos.

Como vimos, para “seu Zito”, no sentido impresso em sua narrativa, a negativa inicial, com a qual se afirma que não tinha família no Rio de Janeiro, é

no sentido de que família para ele e para outros se refere ao grupo pai, mãe e filhos, os demais são parentes, ou seja, os de Pedra D'água que estavam “espalhados” são parentes – *“minha família só é dois filho, moro aqui, morando ali, um lá detrás, essa menina mora ali nessa casa rosa”*.

Mas há de ressaltar que, em outros momentos, ele usa o termo família para expressar um grupo como um todo, ou seja, os seus parentes são “tudo família” - *parente é quase tudo, é tudo parente um é primo, outra é prima, conhecido, da família*.

O “*onde tu tá?*” *‘Eu to em tal canto’*. *‘Tou em tal canto’ aí começava. Aí ficaro tudo colega, um numa obra, outro noutro, outro noutro*”, são relatos que convidam-nos a voltar a leitura de Raffestin (1993) sobre as duas principais expressões da mobilidade, a comunicação e a circulação.

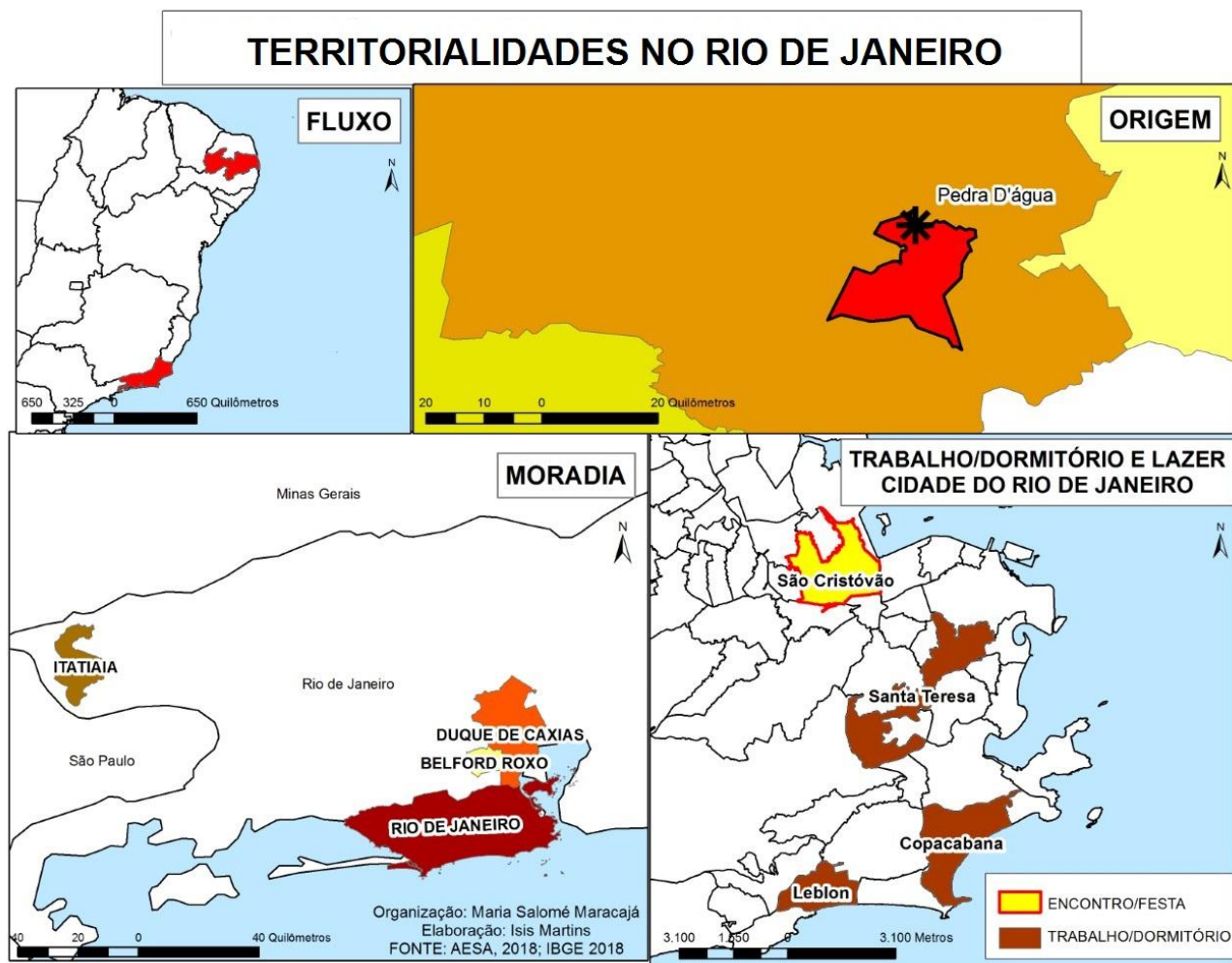
Essas duas “faces” da mobilidade permitem que façamos uma leitura sobre as estratégias da mobilidade não só para o Rio de Janeiro, mas também a mobilidade dentro do Rio de Janeiro, não apenas dos negros de Pedra D'Água, mas também do Matão, do Grilo e do Matias.

Assim, tomamos por empréstimo a leitura do autor acima citado (RAFFESTIN, 1993, p. 202) para dizer que “toda estratégia integra a mobilidade e, por consequência, elabora uma função circulação – comunicação. É uma função de poder: ‘a circulação imprime a sua ordem. A circulação é a imagem do poder’”.

Ressalte-se que Raffestin (1993) toma como viés as estratégias de poder dos grupos hegemônicos – sistema financeiro, de inteligência, redes marítimas, continental etc. Contudo, o autor ainda ilustra que o sistema pode ser perturbado pela intervenção de outros atores, ou seja, há “subconjuntos” que se contrapõe ao sistema hegemônico. Nesse sentido, o “sistema de circulação manifesta a dinâmica dos atores” (p. 216).

Com o mapa a seguir, tentamos demonstrar uma noção de como se estruturavam e/ou estruturam as redes de articulação, no nosso ponto de vista, estratégica.

MAPA 4 – TERRITORIALIDADES NO RIO DE JANEIRO



Fonte: AESA, 2018. (Elaborado por Isis Martins e organização da autora).

As áreas determinadas no mapa foram delimitadas a partir das narrativas, a partir das quais espacializamos alguns locais rememorados pelos entrevistados. Cumpre ressaltar que essa territorialização compõe diferentes vozes pois, à medida que expressavam suas “redes”, seus cenários, seja de trabalho, moradia, trabalho/moradia ou de lazer (festas)¹¹⁰, íamos construindo as conexões, na tentativa de traçar as rotas.

Sobre as informações contidas no mapa, ressalta-se que muitos locais de trabalho constituíam moradias para os que migravam. Essas relações de trabalho e de exploração ainda são bastante frequentes nas falas dos interlocutores.

Sobre os locais de festa e ou de encontros delimitados no mapa, identificados a partir da fala de “seu Zito”, cabe dizer que a feira de São Cristovão é um dos cenários de encontro apresentados entre os que saíam de Pedra D’Água, por exemplo.

Para Nemer (2016), a feira de São Cristovão se estabelece como expressão do “ponto de convergência entre o Nordeste e o Rio de Janeiro”¹¹¹. Da mesma forma, Pandolfo (1987) dá ao espaço da feira de São Cristovão como local de expressão da cultura popular.

Segundo a autora, esta feira resultou “de um processo de apropriação desigual dos bens econômicos e culturais” de determinados grupos inseridos nas classes subalternas e, assim, expõe três principais linhas de entendimento sobre o nordestino (migrante), a partir da feira de São Cristovão:

- 1) O nordestino é uma presença cultural visível, isto é, diferente, na cidade do Rio de Janeiro e a Feira de São Cristovão é um dos espaços da cidade onde essa presença cultural ganha maior expressividade.
- 2) O nordestino que frequenta e participa da Feira de São Cristovão faz parte daquele segmento da sociedade capitalista que se caracteriza pela radicalidade da sua situação de exploração e dominação: as classes populares ou subalternas.
- 3) As práticas produzidas e reproduzidas nessa Feira são específicas da Região

¹¹⁰ As informações que constam no referido mapa foram retiradas a partir das falas dos sujeitos. Cabe destacar que o mesmo pode não constituir algo acabado, dizemos isso no sentido de que possa ter ocorrido supressão (nossa) ou omissão (deles) relativas à circularidade em outras áreas.

¹¹¹ Disponível em:

http://www.encontro2016.rj.anpuh.org/resources/anais/42/1471228890_ARQUIVO_SylviaReginaBastosNemer.pdf. Acesso em: mar. 2018.

Nordeste alimentando nesse nordestino sua identidade na medida em que mobilizam a cultura e o mundo social de referência deixados no lugar de origem. (PANDOLFO, 1987, p. 10).

Numa perspectiva geográfica, tomamos a feira de São Cristovão a partir de três esferas que estão impelidas nos espaços públicos da cidade que Gomes (2013) retrata: uma de natureza material (física), outra “comportamental” e, uma última que está orientada na “significação”. A feira de São Cristovão seria também o “motor de identidade” desses grupos que vivem o lugar (o Nordeste, Pedra D’Água) no não lugar¹¹².

Para Carlos (2007, p. 17), o lugar é o alicerce da reprodução da vida e sua análise deve ser realizada pela tríade (sujeito) habitante - identidade - lugar. A autora expõe o exemplo da produção da cidade a partir do plano (do local) da vida e do indivíduo. Desse modo, “as relações que os indivíduos mantêm com os espaços (lugar) [...] se exprimem” das formas do uso, “nas condições mais banais” ou corriqueiras da vida, ou seja, o lugar “é o espaço passível de ser sentido, pensado, apropriado e vivido através do corpo”. O “não-lugar” não se trata da antítese do lugar, tampouco se nega a ausência desse, ou seja,

o não-lugar não é a simples negação do lugar, mas uma outra coisa, produto de relações outras; diferencia-se do lugar pelo seu processo de constituição, é nesse caso produto da indústria turística que com sua atividade produz simulacros de lugares, através da não-identidade, mas não para pôr aí, pois também se produzem comportamentos e modos de apropriação desses lugares.

Quando trazemos a expressão de “não-lugar”, não estamos negando que haja uma apropriação do lugar e, ou uma relação identitária com ele.

¹¹² Para Marc Augé, os não lugares são os espaços da modernidade, que possuem determinados fins (transporte, lazer, comércio, trânsito/mobilidade/viajante), bem como, a “ideia da relação que o indivíduo mantém com esses espaços” (CARLOS, 2007, p. 64). Para a autora, o grande agente produtor dos não-lugares é a indústria do turismo. “Assim, o não-lugar não é a simples negação do lugar, mas uma outra coisa, produto de relações outras; diferencia-se do lugar pelo seu processo de constituição, é, nesse caso, produto da indústria turística que, com sua atividade, produz simulacros de lugares, através da não-identidade, mas não para pôr aí, pois também se produzem comportamentos e modos de apropriação desses lugares” (CARLOS, 2007, p. 64).

Chamamos atenção ao fato de que o ato de se encontrarem/territorializarem em um espaço que se produz numa representação ou até mesmo um espaço metamorfoseado do Nordeste, se estabelece aí um modo de uso, mas também apropriação do lugar e a fala de seu Zito é bastante representativa.

Percebem o mundo através do corpo e dos sentidos. São nestes lugares, territórios, seja a feira de São Cristovão ou qualquer outro lugar de encontro aos quais conferem atributos de significação, identidades, onde fortalecem e criam sociabilidades. Na feira mencionada, podiam reviver o Nordeste sem estar no Nordeste, reviverem o lugar (experiência vivida) não estando nele.

A feira “nordestina” (o não lugar), é também o encontro com o seus, com outros corpos negros, como num espelho que emite sentido de lugar, de família, de Pedra D’Água, por exemplo. Recriam-se na representação de um espaço no qual não se encontram.

Segundo Ratts (2006), para Beatriz Nascimento, o corpo, especificamente falando sobre o corpo negro, é o documento que enuncia a “travessia”, a separação, o deslocamento, a alegria. O corpo aqui não é só aparência, “cor da pele, textura do cabelo, feições do rosto”, mas carrega o sentido de ser, de pertencimento a “terra”, ao território. No olhar para com o corpo que Beatriz Nascimento apresenta, o autor destaca o caráter espacial da sua análise e assim refaz o caminho:

O corpo é também pontuado de significados (para Beatriz Nascimento). É o corpo que ocupa os espaços e deles se apropria. Um lugar ou uma manifestação de maioria negra é “um lugar de negros” ou “uma festa de negros”. Não constituem apenas encontros corporais. Trata-se de reencontros de uma imagem com outras imagens no espelho: com negros, com brancos, com pessoas de outras cores e compleições físicas e com outras histórias. (RATTS, 2006, p. 68).

Ratts (2006) ainda destaca que Beatriz, conectando o seu corpo negro (na sua essência) com aqueles “da coletividade étnico-racial”, a qual se reconhece como pertencente, cunha o termo “*transmigração*”. A noção de transmigração expressa as “travessias” do corpo negro, seja da África para as

Américas, da cidade para o campo, de Pedra D'Água para o Rio de Janeiro, ou de Pedra D'Água para outras áreas, como já apontamos.

O indivíduo negro, com o seu corpo em relações (con)sentidas, percorre em transmigração territórios negros fragmentados pela diáspora. Reconhece-se nesses espaços descontínuos e, por vezes, os correlaciona, se preenche e se eleva num alargamento de horizontes, em face de um sistema cujas forças o reduzem, o encapsulam e o puxam para baixo: 'Eu fico grande numa serra. (...) Eu, assim fico alta'. (RATTS, 2016, p. 69).

Portanto, a feira de São Cristovão, assim como outros espaços de encontro podem ser compreendidos como territórios negros fragmentados.

Azulão Santos (1982), resgata em versos poéticos a gênese da feira de São Cristovão, recontando com graça (beleza) tristonha o modo como “nordestinos” se deslocavam de seus lugares para o sudeste,

(...)
o Campo de São Cristovão
Foi palco de tradição
Dos primeiros nordestinos
Que deixaram seu torrão
Sua família querida
Vieram tentar a vida
Viajando em caminhão
Depois de dez doze dias
Numa viagem sofrida
O Campo de São Cristovão
Era o ponto de descida
Onde cada nordestino
Procurava seu destino
Em busca de nova vida
Iam para as construções
Onde outros trabalhavam.
(...) (SANTOS, 1982, p. 2 *apud* PANDOLFO, 1987, 39).

Na feira de São Cristovão, enquanto espaço de representação do Nordeste, eles iam reafirmando os laços, os elos e as redes, as quais são condicionadas a constantes rearticulações com os encontros, com as notícias e informações de “casa”, daqueles que permaneceram, dos que chegaram, ao tempo em que eram envolvidos com a comida, com os “corpos” negros, brancos, cheiros, sotaques, expressões que, de alguma forma, reacendem a vontade de retornar.

É muito interessante o olhar que Pandolfo (1987) constrói ao versar sobre a comida como elemento que traz recordações,

A comida nordestina, pode-se dizer, é como aquele que a consome, migrante. Na Feira de São Cristóvão se reencontram. Essa comida é acrescida, na Feira, de um elemento que lhe aumenta o caráter identificador: o tempero da distância que dá ao nordestino a sensação de retorno ao seu mundo, cada prato como que reavivando não só o estômago como as cores da terra distante. (PANDOLFO, 1987, p. 192).

Uma circularidade articulada, pois se visitam, se encontram e constroem outras territorialidades fora do local de partida. Assim, no Rio de Janeiro, em Belford Roxo, Santa Tereza, Copacabana, Bairro Vinte, Feira de São Cristóvão, Maringá, Parque Suécia ou as casas de amigos, parentes, agenciam os encontros para rememorar o lugar distante, mas tão presente na memória, no corpo, na música, e até na comida. Em outras palavras, os encontros faziam emergir formas de sociabilidades que são reforçadas pelos laços de identidade e a relação com o território.

Na pesquisa realizada na comunidade Grilo, (2011 a 2013), obtivemos relatos de moradores dos eventos compartilhados e vivenciados entre eles fora dos espaços de trabalho no Rio de Janeiro. A prosa foi com Severino Candido Tenório, que relatou os encontros entre ele e as duas irmãs, Ica e Irene, no Rio de Janeiro.

Lembrei-me dos risos e afetividade daquele encontro com ele e sua esposa, “dona Lurdes”, tratados anteriormente. A conversa foi relativa às casas de terreiro, o candomblé. Com a investigação tínhamos a intenção de enxergar algumas práticas que permaneciam no silêncio¹¹³ daquele território, e uma delas era a religião de matriz africana. Vejamos,

*Conheci lá foi, eu ia de oito em oito dia, no sábado, sempre eu ia lá. Quando tava lá, e essa Maria (fala de Ica, sua irmã), **eu sempre, sempre fazia encontro com ela lá. Todo sábado de noite, todo sábado ela ia, quando eu não ia ela ligava pra mim...tu vem hoje?** Eu dizia: eu vou. Quando eu chegava só quem entrava lá era eu, porque eu já tinha conhecido lá. Quando eu chegava lá tinha um portão com um porteiro lá. O porteiro dizia: chegou o irmão da Irene (muda o tom da voz,*

¹¹³ Exceto quando se tratava de indicar a Ica como sendo adepta dessa prática.

imitando outra pessoa), aí a chefe, porque tinha a chefe né (risos de Lurdes). Chegou o irmão da Irene, mande ele entrar e fecha o portão (gesticula imitando a voz grossa da chefe), aí eu entrava, fechava o portão. Sei que quando termina aquilo tudinho ali....aí Irene ia, (Lourdes pergunta: tu num caía não?, não há resposta), essa outra (Ica)¹¹⁴ do Estado do Rio ia perto do Rio e eu ia pro trabalho.

Percebe-se na fala de “seu Severino” as mesmas particularidades destacadas por outros interlocutores. A reprodução social entre eles, nas cidades do Rio de Janeiro, acontecia nos finais de semana, que consta como ocasião dos encontros, das festas, de rever os parentes: *“P: Trabalhava em que lá? – I: Em construção, trabalho de servente. Naquele tempo era bom! Cozinhava lá dentro, dormia lá mesmo, hoje em dia não dorme mais, tem que alugar um barraco”.*

Chamamos atenção à fala de “seu Severino” ao referir-se ao “estado do Rio de Janeiro”, aqui, a nosso ver pelas entrevistas realizadas, tanto em Pedra D’Água, como no Matão, nesta última com destaque para a fala de “seu João”, se refere às áreas que estão fora da capital.

Algo que nos chamou muito atenção em Pedra D’Água é que as poucas mulheres com quem dialogamos apenas uma disse que havia passado um tempo no Rio de Janeiro trabalhando, essa era Jandira Firmino Paulo.

Isso foi destacado também por Medeiros (2012, p. 107) sobre a comunidade, a qual detectou que, apesar de algumas mulheres terem migrado “para outras cidades para acompanhar os maridos”, era “comum que permanecessem na comunidade, para cuidar da casa, do roçado e dos filhos”.

No Grilo é comum ouvirmos relatos de mulheres que migraram para o Rio de Janeiro. A senhora conhecida por “tia Ica”, nascida em 1928 (*in memoriam*), a mesma referenciada por seu irmão, Severino, nos confidenciou¹¹⁵ que passou trinta anos trabalhando como doméstica.

No exame das fontes produzidas, das entrevistas naquela época, nos deparamos com a seguinte narrativa: *“Eu não quis saber de casar mais não, porque tive que trabalhar pra me manter, depois que ele morreu (esposo), não*

¹¹⁴ Maria Josefa da Conceição.

¹¹⁵ (MARACAJÁ, 2013).

quis saber de casar e depois fui pro Rio de Janeiro, fiquei trinta anos trabalhando” (Entrevista cedida por Ica, em agosto de 2012).

A conversa com Dona Jandira Firmino Paulo, que na época da entrevista estava com 79 anos, além de trazer evidências ao fato que a migração não era “opção” ou desejo apenas para os homens de Pedra D’Água, reforça a tese de que não havia rupturas com a mobilidade.

P: Essa coisa de ir embora pro Rio, (ela já entende de que Rio estamos tratando) dona Jandira, começou quando?

I: Começou com os homens, né. Desde quando eu nasci, vivia mulher, homem, tudo vai para o Rio, São Paulo... Fui 4 viagem... Passear... Ainda trabalhei um ano e seis meses, na casa da filha de Roberto Carlos (o cantor). Ele gostava de mim que só (diz sorrindo, demonstrando alegria). Ele deu tanta coisa boa a eu. Aí meu pai morreu eu vim embora. Eu fiz quatro viagem pro rio. Morei lá, na casa da tia (filha ou tia?). Todo dia ele vinha (Roberto Carlos). Faz uns 40 anos, 35, por aí. Aí vim embora e não voltei mais não (sem nostalgia). Não quis deixar minha mãe só mais

(Jandira Firmino Paulo, moradora de Pedra D’Água. Entrevista concedida em 29 de julho de 2015).

Percebemos durante a entrevista com “dona Jandira” certo “ressabiamento”. De certo modo, isso dificultou o diálogo mais longo com ela, ao mesmo tempo em que as conversas estavam sendo marcadas por quadros de: “eu não sei”, “não me lembro”, “não é do meu tempo”, como discutimos quando tratamos sobre o Manoel Paulo Grande.

Era perceptível que não se tratava de esquecimento, talvez desconfiança ou timidez, pois não olhava em nossos olhos. Ao mirar na sua direção baixava a cabeça, até mesmo um rápido desvio do olhar. Outras vezes, produzia um sorriso bastante acanhado para nós.

“Dona Jandira” ainda nos relatou que seus dois únicos irmãos, que ainda estão vivos, e dois sobrinhos residem no Rio de Janeiro. Inclusive um deles, viúvo de uma “mineira”, ainda permanece lá em virtude do filho. Existe a vontade do retorno, porém alguns já se estabeleceram por lá.

O trabalho doméstico é comum para as mulheres. Revelou que voltou para Pedra D’Água para cuidar dos pais, já que se encontravam com certa idade. O retorno foi de cunho afetivo e emocional pelo momento que os pais

estavam. Não há qualquer direcionamento de que o retorno tenha sido algo doloroso. Pelo contrário, apesar de dizer que “*é o jeito, que goste que não goste*”, permanecer em Pedra D’Água, pois “*é melhor aqui do que na terra dos outros, né?*”, ela desconstrói a afirmativa quando a questionamos da sua relação com a terra, o seu sentimento e assim revela: “*gosto por que **sou da terra** e trabalho nela (certo entusiasmo), eu gosto (um tom de voz mais baixo)*”¹¹⁶. O “*sou da terra*” tem um sentido de pertencimento, o território é firmado pelo sentido de posse e de apropriação.

FOTOGRAFIA 44: “DONA JANDIRA” NA SUA CASA - COMUNIDADE PEDRA D’ÁGUA



Fonte: Registro da autora (2015)

As questões postas por “dona Jandira” nos fazem retornar às fontes de pesquisa coletadas em pesquisas anteriores (MARACAJÁ, 2013) no que tange às territorialidades do território Grilo, neste caso, com destaque para a relação de “Ica” com o lugar, e que vai expressar, à propósito, o não desprendimento ou desenraizamento do território.

¹¹⁶ Jandira Firmino Paulo, moradora de Pedra D’Água. Entrevista concedida em 22 de março de 2016.

Assim, por mais que “Ica”, ou “seu Severino”, “Dia”, “Jandira”, “Zito”, “João”, tenham migrado e/ou tenham estabelecido territorialidades a partir das redes, não há, nesses casos, o desprendimento da terra em que nasceu, pois a relação com o lugar “está carregada de afetividade e exprime uma relação cultural”. Dito de outra forma, traduz uma territorialidade (BONNEMAISON, 2002, p. 91).

“Ica” sintetiza muito bem as nossas afirmativas ao dizer que, ao se dar conta que estava no Rio de Janeiro há trinta anos, tratou logo de resolver a situação: retornou para “casa” – a casa aqui é expressão do nosso entendimento – *“quando eu levantei a cabeça que olhei pro tempo e disse: sabe de uma coisa, eu quero me enterrar na minha terra, eu não quero ficar por aqui não, aí comprei a passaginha”*¹¹⁷. Vale salientar que as experiências e as trocas com a “tia Ica” foram riquíssimas para mim naquela ocasião. Ela nos fazia circular com suas experiências para vários lugares da região.

FOTOGRAFIA 45: “TIA ICA” – COMUNIDADE GRILO



Fonte: Registro da autora (2013)

¹¹⁷ Entrevista concedida a MARACAJÁ (2013), por Maria Josefa da Conceição em maio de 2012.

A despeito de Pedra D'Água, apontava as histórias sobre Justiniano, já destacado. Outra fala que expressou à relação simbólica com Pedra D'Água foi a de “seu Dia”.

FOTOGRAFIA 46: “SEU DIA” NO TERRENO DE SUA CASA –
COMUNIDADE PEDRA D'ÁGUA



Fonte: Registro da autora (2017)

Ao perguntamos sobre o motivo que o levou a retornar do Rio de Janeiro, ainda solteiro, ele disse: *“saudade **daqui!**, minha mãe e meu pai...do lugar, né? Porque quando trabalha num lugar um ano, dois anos, vixi Maria!.* (o sentido temporal corresponde a um longo período, grifo nosso)

Lembrei-me no mês de junho desse ano, na ocasião de escrita desse capítulo das redes, sobre o encontro que tive durante a pesquisa de campo na comunidade Grilo com uma jovem chamada Janaína¹¹⁸, neta de “dona Dôra”. Naquela data, setembro de 2017, a mesma estava nos preparativos de sua viagem para o Rio de Janeiro.

A jovem, da família Tenório Coelho, encontrava-se bastante ansiosa em virtude do tão esperado período para reencontrar o seu amado no Rio de Janeiro. Ali foi o último trabalho de campo que fizemos na comunidade Grilo.

¹¹⁸ Campo realizado em setembro de 2017.

Apesar de termos priorizado nas entrevistas os mais velhos, achamos por bem entender como acontece o movimento das redes atualmente com os jovens. A conversa com Janaína, já tratada, foi mediada pelas redes sociais.

Conheci Janaína em 2012 quando realizei o primeiro trabalho de campo na comunidade quilombola Grilo, naquela ocasião ela talvez estivesse entre 13 e 14 anos de idade, ainda era uma adolescente¹¹⁹. Hoje se encontra com 19 anos, a idade dela também ajudou muito para que acontecesse este tipo de entrevista. A única questão que se colocava como empecilho de tal procedimento era a sensação de vazio a cada envio das perguntas e obtenção das respostas. A falta de contato “olho no olho”, a não visualização das expressões faciais, foram inquietantes.

Queríamos compreender o que ainda faz tantos jovens deslocarem-se para as capitais, particularmente, o mesmo destino da década de 1940/1950, recorte informado pelos interlocutores.

A conversa se deu da seguinte forma: perguntei se ela estava disposta a conversar conosco sobre a experiência e vivência dela no Rio de Janeiro. Afirmando que sim, gravávamos o áudio com perguntas mais diretas e logo as encaminhávamos. Na sequência, ela ouvia, obviamente, e respondia. Ressalta-se que não tivemos problema quanto ao procedimento, exceto, pelas falhas quanto à conexão da internet.

Foram poucas perguntas, mas essas reportaram para situações, entre as quais podemos elencar algumas observações:

- A) O destino para o Rio de Janeiro (atual) é mais atrativo entre os jovens;
- B) Há uma rede de apoio para aos parentes que chegam ao local de destino, no caso, o Rio de Janeiro;
- C) Essa rede é formada, geralmente, pelos parentes, mas também há casos de serem amigos;
- D) Houve mudanças significativas no que tange às vagas de emprego ocupadas pelos moradores (aqui se levou em consideração os relatos das duas jovens: Edna Maria - Pedra D'Água - e Janaína – Grilo).

¹¹⁹ Talvez em virtude disso, conseguimos dialogar pelas redes sociais.

Do conjunto das informações obtidas compreendemos que, se antes (sem recorte temporal) o trabalho na construção civil era o principal e, ou a única atividade que empregava os homens, e as mulheres as atividades nas “casas de família” (empregadas domésticas), hoje esse “padrão”, se é que existia um padrão, fugiu à regra (se é que tinha uma regra). Há pessoas trabalhando em padaria, hortifruti, farmácia. Porém, a construção civil ainda é uma alternativa.

E) Os locais de encontros entre os que saem do lugar (Pedra D’Água e Grilo), pelo menos o que ficou especificado na narrativa de Janaína, ganharam novos arranjos, novos espaços na cidade, com destaque para os shoppings centers. Outro local que ela destaca é a “feirinha”, talvez um local (aberto/na rua) onde se comercializa roupas, artesanato, comidas. Esses são os lugares que Janaína reconhece como sendo os de encontro (reencontro se preferir).

Segundo Janaína, os motivos dessa ausência de interação (redes de encontro) se dão em razão de trabalharem muito, de domingo a domingo.

*Nós conversamos mais por redes sociais e tipo assim, **como a gente tem mãe e familiares muito próximos às vezes a gente bate aquele papinho, mas não tem tempo de visitar a casa um do outro não.** Aqui a vida só é de trabalho. Pra ter um dia que, tipo: quero ir pra uma festa ver os amigos (conjectura). Não! (não há possibilidade) É de quinze em quinze dias uma folga aqui, é só pra descansar. É raro encontrar, tipo: quando vai no mercado, **os que conheço** (há muitos que ela diz não saber quem são). Sempre quando vou à feirinha ou até mesmo dentro do ônibus, mas pra dizer assim: hoje vou sair pra encontrar os amigos (são também parentes), aqui não. Aqui é só trabalho, trabalho, trabalho.*

(Janaína Coelho Tenório, de 19 anos, nascida no Grilo, migrante no Rio de Janeiro. Entrevista concedida via redes sociais em 12 de junho de 2018).

Podemos entender que há uma mudança da força de trabalho? O trabalho na construção civil era o que mantinha entre eles uma maior interação, identificação e redes de encontro?

Ainda na conversa, Janaína afirmou que gostaria de retornar, porém teria que permanecer mais alguns anos. Sua intenção, apesar de ser muito jovem, tem como questão central a demanda financeira e a construção da

“casa”/moradia no Grilo é o fator mais importante para ela. Ao mesmo tempo em que leva em consideração de que é preciso permanecer no Rio de Janeiro, já que tem colaborado com as despesas da mãe, Aquilina, que passou por problemas de saúde. Ficar no Rio de Janeiro, disse-nos ela, é *“ter sempre condições de ajudar minha mãe, que é o que ela mais precisa nos tratamentos (de saúde)... é muito gasto”* (ibidem).

O discurso de Janaína também nos faz inferir que há valores e sentidos de alguém que teve na sua infância e adolescência, de viver a fase da luta do Grilo pela demarcação da terra. Ela quer retornar ao lugar, assim à construção da casa (material) dará a ela possibilidade de não sair mais (simbólico).

Ainda quanto ao entendimento das redes estabelecidas entre eles, indagamos, a propósito, do local em que ela morava e se tinha pessoas/parentes residindo perto dela. Assim como Edna de Pedra D’Água já havia nos contado, a maioria ainda se encontra na baixada fluminense.

É importante salientar que isso ocorre muito em função deles já terem uma rede de apoio na fase da chegada. São as próprias redes de apoio, composta de parentes e conhecidos, que relatam as oportunidades de ganhar dinheiro nos lugares que lá estão. É difícil encontrar uma família que não tenha vivido a experiência da migração para o Rio de Janeiro. Há casos dessa prática em todo grupo familiar - pai, mãe e filhos – em fases distintas.

O fato é que o que mantém essa mobilidade para o Rio de Janeiro, não tem só como causa a falta de oportunidade na região (é também), mas pode ser em virtude da imagem e da representação dos que chegam ou dos que já foram para lá.

Goetttert (2009, p. 54) ao discutir sobre a complexidade que compõe os movimentos migratórios, discorre sobre “cinco rápidos relatos de experiências” buscando correlacionar a ideia que ele chama de “transitividade migratória”. Aqui pedimos licença ao autor para contar e, ou sintetizar a história de um dos casos narrados por ele.

O autor iniciou o primeiro caso contando a história de uma jovem mato-grossense que, em meados dos anos de 1990, recebeu a visita dos parentes de São Paulo. Esses parentes passaram a estimulá-la a buscar novas oportunidades fora de Rondonópolis, sua cidade de origem.

Lá em São Paulo, eles disseram, além de ter a rede de apoio, ou seja, uma casa para morar, ela conseguiria rapidamente ser contratada numa vaga de emprego. Aquela jovem de fato foi seduzida pelos parentes, e certo dia de uma noite, esses mesmos parentes já a aguardavam na rodoviária de São Paulo.

Ali estava ela, agora, em um pequeno quarto esperando o dia para começar a trabalhar, juntar dinheiro e, quem sabe, dali a algum tempo, mostrar aos pais e irmãos do Mato Grosso que agarrava com 'unhas e dentes' as oportunidades do centro econômico do Brasil.

Goetttert (2009, p. 54) continua descrevendo a história da jovem... No dia seguinte após a sua chegada, ao acordar, a jovem encontrou apenas a tia em casa – já eram 8 horas da manhã. “Estranhou que a luz penetrava com tanta intensidade por entre as frestas das paredes” [...] junto com a luz o mau cheiro [...] e outros tantos problemas estruturais que “denunciavam que a vida ali também era dura” e logo abraçou a tia em desespero.

A jovem, permanece o autor, “ainda ficou uma semana em São Paulo, distribuindo seu ‘minguado currículo’, e os parentes dizendo que no começo era assim mesmo, depois, empregada, “as coisas se ajeitariam. Oito dias depois de embarcar na rodoviária rondonopolitana, pisava novamente nela” [...] (GOETTERT, 2009, p. 54).

A história narrada pelo autor ainda continua por mais alguns poucos parágrafos. Aqui ela se torna suficiente, pois permite que se possa refletir sobre as representações que cada um tem dos lugares para onde se migra, seja de Pedra D'água para o Rio de Janeiro, de Pedra D'Água para o Matão, do Matão para Pedra D'água, ou para Grilo, ou qualquer outro movimento. Podemos dizer que eles são portadores de tramas de ordens diversas. Nelas estão imbricadas certezas, incertezas, sonhos, esperança, lembranças, memórias, mitos, como o autor também identificou.

Os movimentos migratórios e, conseqüentemente, as redes fixadas no Rio de Janeiro, por exemplo, não ocorriam sem que tivessem envolvidos por tramas. As falas de Edna Maria, de 25 anos, e de Janaina, de 19 anos, fazem

essa referência, aqui com destaque às redes de apoio aos que chegam, vejamos:

P: No Rio você mora de aluguel?

I: É.

P: Qual bairro?

I: Fluminense, Belford Roxo.

I: É casa?

É sim.

P: Muito caro?

I: Não!. Não é caro não por que é da família do meu esposo, eles não cobram tão caro não. Eu gosto de lá, é bom.

P: E por que tá voltando?

I: Por causa disso, ele quer vir.

(Edna Maria Pereira dos Santos, nascida em Pedra D'Água, migrante no Rio de Janeiro. Entrevista cedida em 29 de setembro de 2017).

Quando ele veio (falando do esposo), ele veio pra casa da irmã dele, depois de uns três meses arrumou um local pra ir morar sozinho, porque não tem condição da gente sair da Paraíba vim pro Rio de Janeiro, tipo: já arrumar um lugar pra morar, é meio complicado.

(Janaína Coelho Tenório, de 19 anos, nascida no Grilo, migrante no Rio de Janeiro. Entrevista concedida via redes sociais em 12 de junho de 2018).

Nesse aspecto, a leitura de Martins (2013, p. 104) torna-se relevante ao descrever as estratégias dos migrantes do Nordeste do Brasil no Rio de Janeiro, e da qual fazemos uso para afirmar que, apesar da presença marcante de uma mobilidade dos moradores de Pedra D'Água, por exemplo, há que se considerar que “[...] não retornar definitivamente ao lugar deixado ou o ato de deixá-lo não significa a ruptura, o corte, a fenda que vai separar o mundo em que se fez e o mundo a fazer”.

O Rio de Janeiro, nesse aspecto, pode ser pensando como estratégias de ascensão a partir da criação de uma rede financeira de capitalização (com o trabalho na construção civil e em outras atividades), utilizam-se deste meio para reproduzirem um modo de vida do lugar, mesmo que a única saída seja a própria saída/mobilidade do território, porém, o retorno é a certeza durante a saída – saída para o retorno.

Há que se destacar que, além do trabalho fora do território, existe uma manutenção dos laços identitários com o lugar de origem.

Além das demandas ligadas ao autorreconhecimento da negritude, da consciência de que são negros e quem tem uma descendência, há uma consciência que se volta à “manutenção das terras/território”. A reivindicação é pela identidade e pela terra, ou como bem sugere Ratts (2003), se reflete no binômio identidade - terra (território) - par significativo da emergência, não só dos negros, mas também dos índios.

A noção de rede ganha todo um sentido por percebemos que a constituição do território Pedra D'Água, Grilo, Matão e Matias ocorreu por suas articulações internas e externas que, comitadamente, são políticas, sociais, identitárias e simbólicas.

A rede assim se desenha ao mesmo tempo como um elemento fortalecedor das estratégias de reprodução do e no território. As redes se configuram, segundo Haesbaert (2013), como elemento do próprio território, que incluem entre outras tantas demandas as formas de uso em seu sentido mais amplo, sejam materiais ou simbólicas.

Nesse caso, consideramos como elemento chave dessa compreensão as relações de parentesco que forneceram para nossa pesquisa os fios que conduziram Pedra D'Água como sendo o núcleo radial das redes.

5. AS TRAMAS DAS REDES NAS TEMPORALIDADES E TERRITORIALIDADES DE PEDRA D' ÁGUA: CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomar o olhar ao conjunto dos escritos dessa Tese, na qual fomos guiadas por inquietações que se voltavam aos processos e às estratégias de resistência na apropriação dos territórios das comunidades negras na Paraíba, nos provocou a refletir sobre as expressões ancoradas numa identidade territorial que ultrapassam as “fronteiras físicas”, que possibilitam territorialidades multidimensionais, notadamente pelas dimensões de pertença material e simbólica projetadas sobre o território de uso tradicional.

Uma rede se pauta numa lógica em que os processos de permanência e de mobilidade de pessoas nos limites do território das comunidades investigadas se colocam no constructo das identidades individuais e coletivas, no qual as relações de afeto e de tomada de posse do território possibilitaram a solidez desses grupos nos seus espaços de vida.

O nosso caminhar na investigação foi empreendido a partir da concepção de mundo do outro, muito direcionado pelo desejo de se perceber lugares onde é possível enxergar as práticas culturais impressas nas formas de uso e na relação que os indivíduos e o grupo mantêm, e o que os ligam à terra e ao territorial tradicional que, na visão proferida por Joel Bonnemaison, enuncia o fato de que é no mesmo movimento da relação com o território que às identidades são fundadas, em outras palavras, são estabelecidas a partir de uma identidade territorial.

Consideramos que, ao longo da investigação das redes multidimensionais, políticas, sociais, culturais etc., enquanto categoria de análise, foi se fundamentando uma leitura do campo que corroborava o entendimento do sentido das territorialidades. Construídas das dinâmicas mediante o estabelecimento das redes, viabilizando a constituição e a manutenção dos territórios tradicionais, tanto pelo deslocamento (interno/externo), quanto pela própria vontade de permanecer.

Nossa busca era conduzida por uma leitura que teve como base esses marcos que, ao tempo em que estão interligados, são igualmente

complementares. E é no emaranhando jogo dos contrários que os nós, as tramas das redes, se refaziam e refazem nas temporalidades e territorialidades de Pedra D'Água.

A territorialidade como “expressão de um comportamento vivido” orientou os nossos argumentos das comunidades quilombolas localizadas na Mesorregião do Agreste Paraibano, quais sejam: Pedra D'Água, Matão, Grilo e Matias. Essas têm suas identidades territoriais gestadas na ancestralidade, na relação com a terra de herança de uso tradicional.

O parentesco, a relação com a terra que não se restringe à área de origem, à tomada de posse do território e à afirmação da negritude marcam as identidades e assim fizeram do lugar Pedra D'Água um instigante campo de pesquisa.

As etapas da pesquisa ou os encaminhamentos do trabalho quanto à escolha da abordagem qualitativa se fizeram muito pautadas na importância da memória enquanto um componente inerente para o desvelar das redes (internas e externas), da apropriação simbólica do território dos modos de vivência e das relações cotidianas.

Cabe destacar que a riqueza de depoimentos registrados nessa Tese e o abalo a muitas convicções anteriores somente ocorreu em decorrência da realização dos trabalhos de campo e da técnica de pesquisa adotada e que se constituíram como características mais relevantes dessa pesquisa.

Fomos buscar nas bases das ciências humanas e sociais a importância do registro das falas dos interlocutores e das interlocutoras: dos lugares afetivos, dos itinerários percorridos, da fixação do grupo em determinados espaços e, nisso, a abordagem qualitativa serviu como estímulo ao acionamento dos sentidos - do olhar, do ouvir e do escrever, como registra Roberto Cardoso de Oliveira.

De um modo geral, buscávamos com esse exercício ampliar o nosso olhar sobre o tema. A partir dele, conseguíamos perceber a circunscrição dos territórios, bem como as especificidades no que tange à cultura, à identidade e aos valores do grupo que aqui trabalhamos.

O olhar apurado às especificidades do nosso objeto de análise nos fizeram mergulhar nos silêncios, nas imprecisões dos caminhos, nos referenciais soltos.

O ouvir, entremeado pelo olhar, contribuiu para perceber as sutilezas dos silêncios, do significado das imprecisões, da elucidação dos referenciais frouxos, das tramas e os fios condutores que envolviam as redes de Pedra D'Água e concomitantemente, dos territórios abordados.

Tratávamos todas as memórias com muito respeito, demonstrando a importância da fala de cada um deles, já que recordar, para muitas pessoas é sobremaneira doloroso, como bem lembra Delgado (2010).

Também foi muito importante a construção de um registro “etnogeográfico” detalhado, de uma descrição densa dos momentos de contato do campo, para que tivéssemos mais intimidade com a temática e compreendêssemos bem mais o que os homens e as mulheres compreendem do mundo. Além disso, verificamos sobre como essa percepção permitiu a eles e a elas se relacionarem com ele, o mundo - territorialidades compartilhadas pelos laços de parentesco, as especificidades quando os sujeitos constroem suas redes.

De maneira geral, o exercício de campo com a abordagem qualitativa, da Etnografia e da Etnogeografia forneceu base teórico-metodológico para não desconectar do indivíduo suas histórias de vida, da relação que mantém com o lugar, com a natureza, por exemplo, da crença de “dona Rita” na protetora das matas, a “comadre Fulozinha”; ou quando “seu Zito” expõe as habilidades de Justiniano e de Manoel Paulo Grande ao se transmutarem em toco de árvore, em animais e ou vegetais ao se sentirem acuados pelos inimigos.

O passado se conecta à oralidade do presente, e vimos aí os mitos, as representações, a identidade territorial etc. Assim, se fazer compreender ao longo da pesquisa nas dinâmicas dos processos espaciais e sociais por meio dos procedimentos elencados gerou, muitas vezes, na prática deste exercício em campo, certos cuidados quanto ao processo do material produzido.

As comunidades tradicionais que estivemos investigando são compostas por grupos negros que, com base constitucional, autorreconheceram-se como quilombolas. Suas reivindicações estão para além do documento de posse da

terra ancestral e de trabalho, objetivam do mesmo modo, a possibilidade de se manterem vinculados aos seus territórios, tanto por uma questão social e política de acesso à cidadania, quanto ao acesso aos meios nos quais poderão se reproduzir a partir também de suas práticas culturais e simbólicas com a terra.

Apreendem-se de seus relatos, desenhos e mapas nos quais revelam o território de uso tradicional. As múltiplas experiências.

Assim, o universo simbólico compartilhado se caracteriza como forma de resistências, não só para Pedra D'Água, mas para o Grilo, Matão e Matias.

Essas redes, numa perspectiva mais abstrata, mediam outras relações em termos espaciais, estão voltadas às interações e (re) criação de sociabilidades e territorialidades que, muitas vezes, não são mediadas pelos elementos fixos, mas por demandas e articulações eminentemente identitárias, políticas e de resistência.

O vetor mais importante e que foi o ponto chave para manutenção da identidade territorial se vincula à ascendência histórica de Pedra D'Água, que deu a figura do ancestral comum, Manoel Paulo Grande, o caráter de ter sido o primeiro a habitar aquelas terras, onde vivem os seus descendentes, por intermédio de alguns desses, os primeiros, a ocorrência de uma dispersão para outras terras.

Em meio a essas histórias traçamos as rotas e os itinerários daquele grupo que tem como marca uma identidade comum, a negritude, e, como herança, a terra deixada pelo mito fundador de Pedra D'Água.

Os laços de parentesco promovem uma concepção de que o território pertence a todos, porém cada um herdou o que pertencia aos pais.

Pedra D'Água se articula e se efetiva como núcleo radial das redes de parentesco e, foram às territorialidades emanadas por “dona Isaura” que possibilitaram o encontro dos nós, dos nexos, das tramas com seus parentes do Matão/Manipeba, do Grilo, do Matias.

Há aí uma relação de afinidade e de reconhecimento como fazendo parte da mesma família que se articula fora dos marcos territoriais da comunidade.

Essas redes têm viabilizado outras formas de vinculações solidárias e de sociabilidades, inclusive política, que se apresentam na luta pela demarcação dos territórios entre as quatro comunidades.

O núcleo radial não se fecha entre elas, pelo contrário, abre-se e constitui outras redes, e essas se manifestam interna e externamente.

Desta maneira, a terra advinda das gerações anteriores se expressa no modo de vivência das gentes de Pedra D'Água. As relações internas são reguladas no modo de vida, na projeção e no sentido de pertencer ao território tradicional.

Mergulhamos no vivido do grupo e, a partir disso, revelamos que as lembranças de aprendizagens e as manifestações identitárias, simbólicas e de pertencimento à terra colaboraram para a formação e a construção da territorialidade de Pedra D'Água, o que significa dizer, a exemplo da análise de (Almeida, 2008) sobre a “identidade cultural”, que é ela que “dá sentido ao território e delinea as territorialidades”, que se manifesta na relação que é mantida entre os de dentro e os de fora da comunidade, ou seja, se define por “uma relação individual ou coletiva ao território”.

A permanência no território de Pedra D'Água é também compreendida num contexto político de luta e demarcação da terra, ou seja, “o *território [...] é toda a demarcação da área que fica pra nós quilombolas, mas o significado dele é isso, mas que não vai suprir nossas necessidades*” (Maria de Lourdes Ferreira, comunidade quilombola Pedra D'Água. Entrevista concedida em março de 2016).

Testemunhamos muitas histórias “vivas” pelos moradores. Lidamos com práticas do cotidiano ancoradas nas formas de ser e viver dos sujeitos. Um cotidiano que é marcado pela luta e tarefas diárias de uma comunidade rural.

Dedicam-se ao pequeno pasto, a uma agricultura de autoconsumo se fazendo mais presente nos períodos em que o calendário da estação chuvosa é regular, o que, na opinião de muitos moradores, esse ciclo tem passado por algumas mudanças (de ordem natural?), que interferem nas suas práticas do trabalho na terra, pois há períodos do ano em que “não cai uma gota d'água”.

O que tem movimentando a comunidade em termos financeiros é a existência de um número razoável de aposentados, além da inserção de muitas famílias nos programas sociais, como o “bolsa família”.

O que observamos é que a circulação de dinheiro na comunidade é incipiente, assim como há vários problemas na região na geração de emprego e renda.

Uma das alternativas encontradas por muitos moradores se concentra na mobilidade para os centros urbanos, sobretudo, uma extensa migração para o Rio de Janeiro, que teve início em meados dos anos de 1940.

As saídas de alguns e a permanência de outros se configura como estratégias de manutenção do território. E a territorialidade em Pedra D'Água também se expressa nessa circulação via redes externas.

Conforme os trabalhos de campo e a análise das literaturas mencionadas, constatamos a existência de três tipos, se é que podemos assim dizer, de comportamentos ou escolhas no que tange aos processos de mobilidade para o Rio de Janeiro, são eles:

(1) aqueles que migram e/ou migraram, retorna(ra)m e não migraram mais;

(2) aqueles cuja migração acontece, mas que retornam e migram novamente; e

(3) os que migraram e não retornaram mais por causas diversas: morte, doença ou escolha mesmo (nesse último caso, constituíram famílias no local de destino e fizeram a opção de não voltar mais).

Nesse contexto, identificamos ainda contradições da não permanência ou da própria permanência, seja no Rio de Janeiro ou em qualquer outra grande capital do país.

Goetttert (2009) iria dizer que os processos migratórios (mobilidade) estão atravessados por questões de ordem objetiva (causas estruturantes) e por situações subjetivas (pensando numa situação simbólica).

A territorialidade revela um projeto de vida, surge também em meio à conexão entre a permanência, no sentido de enraizamento no território daqueles que precisam ficar para proteger a casa, a família, o lugar, mas também se faz presente nas escolhas pela mobilidade, no movimento de saída

do território, aqueles que saem para manter a família, a casa, o lugar e o que ficou.

Como já evocamos, são as diferentes formas que os sujeitos encontram para existir, resistir, reproduzir, sorrir, sejam nas permanências (os que ficam) ou nas saídas para localidades próximas ou mais distantes do território, tais processos são portadores de temporalidades e territorialidades.

A manutenção do território e das famílias que permaneceram em Pedra D'Água oferece significado às redes. Assim, o Rio de Janeiro se configura enquanto uma rede de trabalho.

Como expressão do comportamento vivido outras redes são reelaboradas, configurando em novas formas espaciais de apropriação, por exemplo, as ocasiões de encontro nas casas dos parentes e dos amigos, as festas que os faziam lembrar do lugar de origem sem estar neles.

As saídas não levaram à abertura de fendas nas relações com o território, dos laços de afetos. As redes são ativadas para além das fronteiras físicas. Assim, vão construindo outros tipos de redes, outras territorialidades que se pautam nas solidariedades e sociabilidades.

Consideramos que as lembranças sobre os trabalhos na terra em Pedra D'Água, as relações de parentesco intra e entre comunidades, os processos de permanência, os trabalhos nas lavouras de cana de açúcar em Pernambuco, além das diversas “viagens” para o Rio de Janeiro, trabalhando na construção civil, marcam as territorialidades multidimensionais.

- A territorialidade dos quilombolas de Pedra D'Água envolve, entre outras questões, uma rede de sociabilidades entre grupos que expressam sua identidade diferenciada;
- A identidade quilombola, notadamente, o ser quilombola, muito embora seja algo “recente” se reflete como uma identidade que se repete, independente da distância territorial entre essas comunidades;
- Existe uma unidade de práticas culturais e um universo simbólico compartilhado entre Pedra D'Água e outros territórios;

- Apesar de algumas práticas simbólicas e políticas serem compartilhadas com outros territórios, estes são também dessemelhantes, existe diferença entre elas;
- Há um sentimento de pertencer ao território - material e imaterial, gerando uma apropriação deste como sendo seu, mas que também pertence a uma coletividade;
- A apropriação dos territórios estudados induzem a refletir sobre a existência de territorialidades;
- As territorialidades emanadas da apropriação do território material e imaterial também marcam a identidade negra e quilombola.

Relacionar o território e a identidade, por entender que, apesar de o processo de compra das terras habitadas pelos quilombolas, a sujeição ao trabalho e à escravidão, serem motores que retroalimentam o modelo capitalista de produção, partirmos também da perspectiva de que as comunidades quilombolas são construídas com traços distintivos que as colocam numa divisão das fronteiras entre os de fora e os de dentro, tais como a identidade, a identificação com o território como herança ou como direito constitucional, as relações de parentesco, a memória social, os mitos de origem, entre outros.

6. REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. W. B. de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, E. C. (org). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. Disponível em <<http://www.abant.org.br/conteudo/livros/Quilombos.pdf>>. Acesso em julho de 2014.

ALMEIDA, M. G. de. Em busca do poético do sertão: um estudo de representações. In: ALMEIDA, M. G. de; RATTTS, A. JP (orgs.). **Geografia: leituras culturais**. Goiânia: Alternativa, 2003, pp. 71-88.

ALMEIDA, M. G. Diversidade Paisagística e Identidades Territoriais e Culturais – Brasil sertanejo. In. ALMEIDA, M. G.; CHAVEIRO, E. F.; BRAGA, H. C. **Geografia e cultura: a vida dos lugares e lugares da vida**. Goiânia, UFG, 2008.

ALMEIDA, M. G. Geografia Cultural: contemporaneidade e um flashback na sua ascensão no Brasil. In: MENDONÇA, F.; LOWEN-SHR, C. L.; SILVA. M. (orgs). **Espaço e Tempo: Complexidade e desafios do pensar e do fazer geográfico**. Curitiba: Associação de Defesa do Meio Ambiente e Desenvolvimento de Antonina (ADEMADAN), 2009.

ALMEIDA, M. G.; VARGAS, M. A. M; MENDES, G. F. Territórios, paisagens e representações: um diálogo em construção. **Mercator**, Fortaleza, v10, n. 22, p.23-25, mai/ago. 2011.

ALMEIDA, M. P. **“Olha os pirangueiros!”: territorialidade étnica e Direitos Humanos no município do Conde/ PB**. João Pessoa, 2015. (dissertação de mestrado em Direitos Humanos) NCDH, UFPB.

ALMEIDA, Maria G. de. Fronteiras, territórios e territorialidades. **Revista da ANPEGE**. Ano 2, n. 2. Fortaleza:ANPEGE, 2005. p. 103-114.

ALMEIDA. M. G. Território quilombola, etnodesenvolvimento e turismo no nordeste de Goiás. **Raega**, Curitiba, v.40, p. 130 -144 , Ago/2017.

AMARAL, E. C. do. **Subindo a serra, descendo a história: memória e identidade cultural na comunidade remanescente de quilombo Grilo-PB (1930-2010)**. 2011. Dissertação de Mestrado em História UFCG/PPH, Campina Grande, 2011.

ANDRADE, J. B. **O homem que virou suco**. Londres: Embrafilme, Raíz Produções Cinematográficas, Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo, 1979.

ANJOS, R. S. A. dos. O Brasil africano: cartografia & territorialidade. In: MENDONÇA, F.; LOWEN-SHR, C. L.; SILVA. M. (orgs). **Espaço e Tempo:**

Complexidade e desafios do pensar e do fazer geográfico. Curitiba: Associação de Defesa do Meio Ambiente e Desenvolvimento de Antonina (ADEMADAN), 2009.

ANJOS, R. S. A. **Quilombolas:** tradições e cultura de resistência. São Paulo: Aori Comunicação, 2006.

ARRUTI, J. M. **Emergência dos “remanescentes”:** Nota para o diálogo entre indígenas e quilombolas. MANA [online]. Rio de Janeiro, vol. 3, n.2, p. 7-38, 1997. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n2/2439.pdf>>. Acesso em agosto de 2010.

ARRUTI, J. M. “Quilombos”. In: **Raça:** Perspectivas Antropológicas. [org. Osmundo Pinho]. ABA / Ed. Unicamp / EDUFBA, 2007. Disponível em <<http://www.ufgd.edu.br/reitoria/neab/downloads/quilombos-2013-jose-mauricio-arruti>>. Acesso em maio de 2013.

AUGÉ, M. **Por uma antropologia da mobilidade.** Maceió: EDUFAL: UNESP, 2010.

BASTIDE, R. ; FERNANDES, F. **Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo:** ensaio sociológico sobre as origens, as manifestações e os efeitos do preconceito de cor no município de São Paulo. São Paulo: Global, 1955.

BATISTA, M. R. R. **Grilo:** das memórias de assujeitado ao direito quilombola. RELATÓRIO FINAL DA PESQUISA ANTROPOLÓGICA. Campina Grande, INCRA /PaqTc, 2009.

BAUMAN, Z. **Comunidade:** a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BAUMAN, Z. **Identidade:** entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade:** tratado de sociologia do conhecimento. Petrópolis, Vozes, 1985.

BONI, V; QUARESMA, S. J. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais. **Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC**, Vol. 2 nº 1 (3), janeiro-julho/2005.

BONNEMAISON, J. Le territoire, nouveau paradigme de la géographie. In: **Le territoire, Lien ou Frontiere?** BONNEMAISON, J.; CAMBRÉZY, L; QUINTY-BOULGEOIS, L (Ed. Scientifique). Actes du Coloque. Paris, 1995.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROZENDHAL, Z. (org.) **Geografia Cultural: um século (3).** Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002.

- BOSI, A. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BOSI, E. **o tempo vivo da memória**: ensaios de Psicologia Social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- BOSI, E. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras. 1994.
- BOURDIEU, P. **A miséria do mundo**. Petrópolis, Vozes, 2001.
- BOURDIEU, P. **Os usos sociais da ciência**: por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Ed. da UNESP, 2004.
- BRANDÃO, C. R. Cenários e momentos da vida camponesa: tres dias de caderno de campo em uma pesquisa no Preto de Biaxo do Bairro dos Pretos. In: NIEMEYER, A. M.; GODOI, E. P. (Orgs.). Campinas, Mercado das Letras, 1998.
- BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1891**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao91.htm . Acesso em outubro de 2012.
- BRASIL. **Constituição de República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao.htm Acesso em fevereiro de 2012.
- BRASIL. **Decreto n.º 4887, de 20 de novembro de 2003**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em www.planalto.gov.br, acesso em 02/11/2008.
- BRASIL. **Instrução Normativa N° 57, de 20 de outubro de 2009**. Disponível em <http://www.incra.gov.br/index.php/institucional/legislacao-/atosinternos/instrucoes/file/243-instrucao-normativa-n-57-20102009>>. Acesso em março de 2012.
- BRASIL. **Legislação quilombola condensada**. Disponível em <http://www.incra.gov.br/index.php/estrutura-fundiaria/quilombolas/file/107-legislacaoquilombola-condensada>>. Acesso em setembro de 2012.
- BRASIL. **Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em abril de 2012.
- CARLOS, A. F. A. **O lugar no/do mundo**. São Paulo, Labur, 2007.

CAVALCANTE, Y. Y. L. **O ensino de geografia na educação quilombola: experiência na Escola Municipal de Ensino Fundamental Professora Antônia Socorro da Silva Machado** - Comunidade Negra Paratibe, PB. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2013 (Dissertação de Mestrado em Geografia - UFPB).

CAVALCANTI, J. S. B. **Talhado**: um estudo de organização social e política. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1975 (Dissertação de Mestrado em Sociologia/UFRJ).

CLAVAL, P. **Epistemologia da Geografia**. Florianópolis: Editora Universitária da UFSC, 2011.

CLAVAL, P. **Etnogeografias** – Conclusão. Espaço Cultura, Rio de Janeiro, 1999.

CLAVAL, P. Le territoire dans la transitions á la postmodernité. In: **Le territoire, Lien ou Frontiere?** BONNEMAISON, J.; CAMBRÉZY, L; QUINTY-BOULGEOIS, L (Ed. Scientifique). Actes du Coloque. Paris, 1995.

CONSELHO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO CIENTÍFICO E TECNOLÓGICO. Diretório dos Grupos de Pesquisa-Gestar. Disponível em <<http://dgp.cnpq.br/buscaoperacional/detalhegrupo.jsp?grupo=0083706GQBISOY>>. Acesso em setembro de 2012.

CUNHA, M. C. **Antropologia do Brasil**: mito, história, etnicidade. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

DA MATA, S. O desencantamento da toponímia. In: ROSENDAHL, Z; CORREIA, R. L. (org.) **Geografia: temas sobre cultura e espaço**. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2005.

DELGADO, L. A. N. **História oral**: memória, tempo, identidades. 2 ed.. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

DEUS, J. A. S; CASTRO, H. M. Protagonismo político, etnodesenvolvimento e processo de reterritorialização de comunidades quilombolas, em curso no Vale do Jequitinhonha. In: LIMA, I. B (Org.). **Etnodesenvolvimento e Gestão Territorial**: comunidades indígenas e quilombolas. Curitiba, Ed. CRV, 2014.

BRASIL. Diretoria de Ordenamento da Estrutura Fundiária – DF Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas – DFQ INCRA (2017).

DUARTE, R. Pesquisa qualitativa: reflexões sobre o trabalho de campo. **Cad. Pesquisa. [online]**. 2002, n.115, pp. 139-154. ISSN 0100-1574. Cf: <http://www.scielo.br/pdf/cp/n115/a05n115.pdf>. Acesso em julho de 2012.

EVARISTO, C. **Becos da Memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

EVARISTO, C. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2014.

FERNANDES, F. **O negro no mundo dos brancos**. 1ª parte. 2ª ed. São Paulo: Global Editora, 2007.

FLORES, E. C. Gerações do Quilombismo: crítica histórica às mitografias da casa grande. In: Eduardo Bittar; Giuseppe Tosi. (Org.). **Democracia e Educação em Direitos Humanos**. Brasília: SEDH, 2008.

FRANCO, M. S. C. **Homens Livres na Ordem escravocrata**. Campinas, UNESP, 1997.

FREMONT, A. **Pesquisas sobre o espaço vivido**. In: L Espace Géographique nº 3, 1974, p. 231-238.

GALLIZA, D. S. de. **Modernização sem desenvolvimento na Paraíba (1890-1930)**. João Pessoa: Idéia, 1993.

GEERTZ, C. **A Interpretações das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

GIMÉNEZ, G. Território, cultura e identidades. La región sociocultural. In: BARBERO, J. M.; ROCHE, F. L.; ROBLEDÓ, A. (eds) **Cultura y Región**- Bogotá: Ces/ Universidad Nacional /Ministerio de Cultura, 2000, pp. 87-132.

GODOI, E. P. O sistema do lugar: história, território e memória no sertão. In: NIEMEYER, A. M.; GODOI, E. P. (Orgs.). **Além dos Territórios**: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos. Campinas, Mercado das Letras, 1998.

GODOY, A. S. Introdução à pesquisa Qualitativa e suas possibilidades. **EAESP/ FGV**, São Paulo, 1995.

GOETTERT, J. D. **Gentes, migração e transitividade migratória**. Espaço Plural, Ano X. Nº 20. 1º Semestre, Cascavel, 2009.

GOETTERT, J. D. MONDARDO, M. L. **O “Brasil migrante”: gentes, lugares e transterritorialidades**. Revista GEOgraphia, v. 11, n. 21, Niterói, (2009).
GOMES, F. S. **Histórias de quilombolas**: mocambos e comunidades negras de senzalas no Rio de Janeiro. Século XIX. Rio de Janeiro. Arquivo Nacional, 2006.

GOMES, F. S. **Mocambos e quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOMES, P. C. C. **O lugar do olhar**: elementos para uma geografia da visibilidade. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2013.

GOMES, P. C. C. Que espaço pode haver para uma geografia cultural? Elementos para uma reflexão sobre a relação entre o cultural e o geográfico. In: LEMOS, A. I. G. de; GALVANI, E. (org.). **Geografia tradições e perspectivas: interdisciplinaridade, meio ambiente e representações**, Clacso, Buenos Aires; Expressão popular, São Paulo, 2009.

GRUNEWALD, R. A. **Os Negros de Matão: etnicidade e territorialização**. Relatório Técnico de Identificação e Delimitação. Campina Grande, 2009.

HAESBAERT, R. Epílogo: Hibridismo, mobilidade, e Multiterritorialidade Abordagem Cultural da Geografia numa perspectiva Geográfico-Cultural Integradora. In: SERPA, Â. (Org.) **Espaços Culturais, Vivências, Imaginação e Representações**. Salvador, UFBA, 2008.

HAESBAERT, R. Identidades territoriais. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 1999.

HAESBAERT, R. **O Mito da Desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2016.

HAESBAERT, R. **Territórios Alternativos**. São Paulo: Ed. Contexto, 2013.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Editora Vértice, 2006.

HALL, S. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HALL, S. **Da Diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

HOBSBAWM, E. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBSBAWM, E. & RANGER, T. (Orgs.). **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA (INCRA). **Relação dos processos abertos**. INCRA-DFQ. Disponível em <<http://www.incra.gov.br/index.php/estrutura-fundiaria/quilombolas/file/110-relacao-deprocessos-abertos>>. Acesso em março de 2015.

JOFFILY, G. I. **Um cronista do Sertão paraibano no século passado**. 1ª Edição. Editora: Prefeitura Municipal de Campina Grande. Campina Grande, 1965.

KAYSER, B. **O Geógrafo e a Pesquisa de Campo**. Seleção de textos 11. Coedição AGBSP/ AGB nacional. São Paulo, 1985. p. 25-40.

KIM RICHARDSON, B.A. **Quebra-Quilos and Peasant Resistance: Peasants, Religion, and Politics in Nineteenth-Century Brazil**. Dissertation in History. Texas Tech University, 2008.

LACOSTE, Y. **A Pesquisa e o trabalho de Campo**. Seleção de textos 11. Co-edição AGBSP/ AGB nacional. São Paulo, 1985. p. 01-23.

LE GOFF, J. **História e memória**. 4 ed. Editora da Unicamp. Campinas-SP, 1996.

LEITE, I. B. **Quilombos no Brasil**: Questões Conceituais e Normativas. NUER / UFSC, v. 7, p. 1-38, 2000. Disponível em <http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_04/N2/Vol_iv_N2_333-354.pdf>. Acesso em julho de 2011.

LEITE, M. L. M. **Retratos de Família** - Leitura da fotografia histórica. São Paulo: EDUSP FAPESP, 1993.

LEITE, M. L. M.. **Leitura da fotografia**. Disponível em <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/download/16099/14643%E2%80%8E%20de%20MLM%20Leite%20-%201994>>. Acesso em julho de 2013.

LIFSCHITZ, J. A. **Comunidades tradicionais e neocomunidades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

LIMA, E. C. de A. **Os negros de Pedra D'água**: um estudo de identidade étnica, história, parentesco e territorialidade numa comunidade rural (dissertação de mestrado em Sociologia) UFPB/Centro de Humanidades/Mestrado em Sociologia. Campina Grande, 1992.

LIMA, L. M. de. **Sombras em movimento**: os escravos e o Quebra-Quilos em campina Grande. Afro-Ásia, 31 (2004), p. 163-196. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n31_p163.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2009.

MACENA, H. L. S. **Acesso às Políticas Públicas pelas Comunidades Quilombolas na Paraíba**: uma análise das comunidades do Paratibe, Mituaçu e Pedra D'água. (Monografia de Graduação) UFPB/DGEOC João Pessoa, 2010.

MAIA, D. S. **A Geografia e o estudo dos costumes e das tradições**. Paradigmas da Geografia. Parte I. SÃO PAULO: Terra Livre, n. 16, 2001.

MARACAJÁ, M. S. L. **Território e memória**: a construção da territorialidade étnica da Comunidade quilombola Grilo, Paraíba. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2013 (Dissertação de Mestrado em Geografia-UFPB).

MARACAJÁ, M. S. L.; VARGAS, M. A. M. **Redes de práticas simbólicas e identitárias dos territórios quilombolas na Paraíba**. ANAIS DA ANPEGE, Porto Alegre, 2017 ISSN: 2175-8875.

MARACAJÁ, M. S. L.; RODRIGUES, M. F. F. **Territórios e Iconografias: Memória das lutas camponesas no Estado da Paraíba - Brasil. RELATÓRIO FINAL DE PESQUISA PIBIC-UFPB**, João Pessoa, 2010.

MARQUES, A. C. N. ; MURA, F. Ecologia doméstica e ambientes no Litoral Sul da Paraíba: os Tabajara como caso específico. In: SILVA, A. B.; SOUZA, M. M. et al. **Território, ambiente, identidade e poder: reflexões a partir de múltiplas perspectivas**. Editora da UFPB: João Pessoa, 2017.

MARQUES, A. C. N. **Fronteira étnica: Tabajara e Comunidades Negras no processo de territorialização do Litoral Sul Paraibano**. (TESE DE DOUTORADO EM GEOGRAFIA). São Cristóvão: UFS, 2015.

MARQUES, A. C. N. **Território de Memória e Territorialidades da Vitória dos Potiguara da Aldeia Três Rios, Marcação** – PB (Dissertação de Mestrado em Geografia) João Pessoa: UFPB, 2009.

MARTINS, I. M. **A cidade, o migrante, o espaço – o migrante nordestino na cidade do rio de janeiro**: suas estratégias e seus agenciamentos. Dissertação de mestrado em Geografia. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2013.

MARTINS, I. M. **Do Haiti ao Brasil**: estratégias de mobilidade e permanência em grupos migrantes. Tese de doutorado em Planejamento Urbano e Regional. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.

MARTINS, J. S. O Vôo das Andorinhas: Migrações Temporárias no Brasil. In: MARTINS, J. S. **Não Há Terra para Plantar neste Verão**. Petrópolis: Vozes, 1986.

MARTINS, J. S. **O cativo da Terra**. São Paulo: Hucitec, 2004.

MATTHEWS, E. **Compreender Merleau-Ponty**. Tradução de Marcus Penchel. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

MCDOWELL, L. **A Transformação da Geografia Cultural**. In: GREGORY, D.; MARTIN, R.; SMITH, G. Geografia Humana: sociedade, espaço e Ciência Social. Rio de Janeiro, Zahar, 1996.

MEDEIROS, S. P. **Eu sou quilombola!** Identidade, História e Memória no Quilombo Pedra D'Água (1989-2012). Dissertação de mestrado em História: Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2012.

MENEZES, M. A. **Redes e enredos nas trilhas dos migrantes**: um estudo de famílias de camponeses-migrantes. Rio de Janeiro: Relume Dumará; João Pessoa, PB: EDUFPB, 2002.

MENEZES, S. S. M. Sabores do Sertão ao Litoral: saberes e fazeres como estratégia de reprodução social e econômica de grupos familiares. **Geografias: Artigos Científicos**. Vol. 11, n. 2. Belo Horizonte, 2015. Disponível em Cf:

<<http://www.igc.ufmg.br/portaldeperiodicos/index.php/geografias/article/view/692/538>>. Acesso em abril de 2018.

MONTEIRO, K. S. **As mulheres quilombolas na Paraíba: terra, trabalho e território**. Dissertação de Mestrado. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2013.

MOREIRA, A. P. C. **A luta pela terra e a construção do território remanescente de quilombo de Caiana dos Crioulos**, Alagoa Grande-PB. Dissertação de Mestrado em Geografia. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2009.

MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 3ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

MURA, F. Beyond nature and the supernatural. Some reflections on religion, ethnicity and traditions of knowledge. Vibrant, Virtual Braz. **Anthr. [online]**. 2014, vol.11, n.2, pp. 407-441. ISSN 1809-4341.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3 ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, R. H. Z. **O quilombo de Pedra D'Água**. RELATÓRIO FINAL DA PESQUISA ANTROPOLÓGICA. Campina Grande, INCRA /PaqTc, 2009. Março 2009.

NEMER, S. R. B. Memórias migrantes: a Feira de São Cristóvão nas vozes dos cordelistas. ANAIS DO XVII ECONTRO DE HISTÓRIA DA ANPUH-RIO. "ENTRE O LOCAL E GLOBAL", 2016.

COELHO NETO, A. S. C. Redes e territórios. **Revista Mercator**, Fortaleza, v. 12, n. 28, p. 19-34, mai./ago. 2013.

NÓBREGA, J. E. **Comunidade do Talhado, um grupo étnico de remanescente quilombola: uma identidade construída de fora?** Dissertação de mestrado. Campina Grande: Universidade Federal de Campina Grande, 2007.

NORONHA, L. VIEIRA, R. Documentário **Aruanda**. Brasil, 1960.

OLIVEIRA, A. U. **Modo capitalista de produção e agricultura**. São Paulo: Ática, 1986.

OLIVEIRA, R. C. de. **O Trabalho do Antropólogo**. São Paulo: Ed. UNESP, 2000.

OLIVEIRA JR. M. F. **O território e a identidade étnica de Pedra D'água, Ingá - PB: história de resistência e memória camponesa**. Dissertação de mestrado em Direitos Humanos. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2014.

PALACIOS, G. Revoltas camponesas no Brasil escravista: a 'Guerra do Marimbondos' (Pernambuco, 1851-1852). Revista Almanack Braziliense, 2006. Disponível em <http://www.almanack.usp.br/PDFS/3/03_forum_2.pdf>. Acesso em dezembro de 2012.

PANDOLFO, M. L. M. Feira de São Cristóvão: a reconstrução do nordestino num mundo de "paraíbas" e "nortistas". Mestrado em Educação, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1987 (Dissertação).

PESSÔA, V. L. S.; RÜCKERT, A. A. et. al. **Pesquisa qualitativa**: aplicações em Geografia (Orgs). Porto Alegre: Imprensa Livre, 2017.

PÓVOA-NETO, H. **Migrações e mobilidade do trabalho no Brasil atual**: novos desafios para análise. Revista e *Experimental*, São Paulo, n2, p.11-24, 1997.

QUEIROZ, M. I. P. de. O pesquisador, o problema da pesquisa, a escolha de técnicas: algumas reflexões; Relatos orais: do "indizível" ao "dizível" In: CAMPOS, M. C. S. S. DEMARTINI, Z. B. F.; LUCENA, C. R. T. (Orgs.). **Pesquisa em Ciências Sociais**: olhares de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Humanitas - CERU, 2008. v. 1. 206 p.

RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do poder**. São Paulo: Ed. Ática, 1993. (Série Temas).

RATTS, A. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

RATTS, A. J. P. A geografia entre as aldeias e os quilombos – Territórios etnicamente diferenciados In: ALMEIDA, M. G. de; RATTS, A. J.P (Orgs). **Geografia: Leituras Culturais**. Goiânia: Ed. Alternativa, 2003.

RATTS, A. Parentes, conhecidos e estranhos: Relações interétnicas e quilombos. IN: SILVA, S. P. S. SANTOS, M. P. et. al. (Orgs.) Afroceará Quilombola [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

RIBEIRO, D. **Quem tem medo do Feminismo Negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

ROCHA, S. P. **Gente Negra na Paraíba Oitocentista**: população, família e parentesco espiritual. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2007. (Tese de Doutorado em História). Disponível em <http://www.bdttd.ufpe.br/bdttd/tedeSimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=3418>. Acesso em março de 2014.

RODRIGUES, M. de F. F. Paisagens, Geossímbolos e Dimensões da Cultura em Comunidades Quilombolas. **Revista Mercator**. Vol.10, nº22, 2011.

RODRIGUES, M. de F. F. **Trajetórias de Exclusão, Territorialidades em Construção**: processo de resistência de negros, índios e camponeses no Estado da Paraíba-Brasil. In: ESPACIALIDADES CONTEMPORÂNEAS: O BRASIL, A AMÉRICA LATINA E O MUNDO, 7, 2007. Anais da ANPEGE: UFF, Niterói, 2007.

RODRIGUES, M. F. F. **Terra camponesa como recriação: genealogia do lugar e da paisagem**. São Paulo, 1994. (Mestrado em Geografia - Geografia Humana), USP.

ROSA, J. G. O espelho. In: ROSA, J. G. **Primeiras Estórias**. Disponível em http://www.ffassis.edu.br/downloads/priemiras_estorias.pdf. Acesso em junho de 2015.

SÁ, A. N. M. **Escravos, livres e Insurgentes na Parahyba (1850-1888)**. João Pessoa: Universitária/UFPB, 2005.

SÁ, A. N. M.; MARIANO, S. **Histórias da Paraíba**. Autores e análises sobre o século XIX. João Pessoa: Ed. da UFP, 2003.

SANTANA, J. M. S. **Territorialidade quilombola**: um olhar sobre o papel feminino em Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande, PB. Dissertação de Mestrado em Geografia. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2011.

SANTOS, B. S. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo, Cortez, 2010.

SANTOS, J. J. (AZULÃO). - **A Feira dos Nordestinos do Campo de São Cristovão**. Folheto de Cordel. 1982.

SANTOS, R. E. **Diversidade, espaço e relações étnico-raciais**: o negro na Geografia do Brasil. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

SANTOS, R. H. entre águas e agentes: vivências e (in) visibilidades nos territórios do litoral de Sergipe. (TESE DE DOUTORADO EM GEOGRAFIA). São Cristóvão: UFS, 2015.

SECRETO, M. V. **(Des)medido**: a revolta do quebra-quilos (1874-1875). Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2011.

SEEMANN, J. **A toponímia como construção histórico-cultural**: O exemplo dos municípios do estado do Ceará. Disponível em <http://www.academia.edu/647642/A_TOPONIMIA_COMO_CONSTRUCAO_HISTORICO-CULTURAL_o_exemplo_dos_municipios_do_estado_do_Ceara>. Acesso em outubro de 2014.

SERPA, Â. O trabalho de Campo em Geografia: Uma Abordagem Teórico-Metodológica. In: **Boletim Paulista de Geografia**. São Paulo, Jul. 2006. nº 84.

SILVA, E. B. Nos territórios da memória: histórias que constroem saberes e práticas culturais na comunidade Caiana do Matias-PB. Especialização em História e Cultura Afro-brasileira. Campina Grande: Universidade Estadual da Paraíba, 2011.

SILVA, J. B. da. Geografia e interdisciplinaridade. In: LEMOS, A. I. G. de; GALVANI, E. (org). **Geografia tradições e perspectivas**: interdisciplinaridade, meio ambiente e representações, Clacso, Buenos Aires; Expressão popular, São Paulo, 2009.

SILVESTRE, D. O. **O constitucional e o real da política regularização territorial quilombola: uma análise da comunidade de Caiana dos Crioulos** – Alagoa Grande/PB. Dissertação de Mestrado em Geografia. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2015.

SONTAG, S. **Sobre la fotografia**. México: SantiUana Ediciones Generales, S. A. de C. V., 2006. Disponível em <http://www.bsolot.info/wp-content/uploads/2011/02/Sontag_SusanSobre_la_fotografia.pdf>. Acesso em julho de 2013.

SOUSA, V. **Quilombos do Sertão**: uma análise sobre as lutas por território dos/as comunidades negras de Catolé do Rocha – PB. João Pessoa, 2017. (dissertação de mestrado em Direitos Humanos) NCDH, UFPB.

SOUZA, A. F. G. Ser, **estar, permanecer**: vínculos territoriais das gentes que povoam as margens e ilhas do rio São Francisco. Doutorado em Geografia. Universidade Federal de Uberlândia, 2013.

SOUZA, T. R. de. **Lugar de origem, lugar de retorno**: a construção dos territórios dos migrantes na Paraíba e São Paulo. Tese de doutorado – UFPE. Recife, 2015.

SOUZA, V. E. **Honra, Migração e Memória em Matão** – PB. Dissertação de Mestrado – UFCG. Campina Grande, 2012.

SOUZA, V. E. **Trabalho e Migração em Matão-PB**: entre o quilombo, o Rio de Janeiro e João Pessoa. ANAIS do 30ª RBA. João Pessoa/PB, 2016.

THOMAZ, T. S.; HALL, S.; KATRHRYN, W. **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, Ed.Vozes, 2014.

THOMPSON. E. P. **Introdução**: costume e cultura. In. Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

VARGAS, M. A. Introdução - Práticas e vivências com a Geografia Cultural. In: VARGAS, M. A.; DOURADO, A. M.; SANTOS; R. H. (org.) **Práticas e vivências com a Geografia Cultural**. Aracajú: Edise, 2015.

VARGAS, M. A. Sustentabilidade Cultural e as estratégias de desenvolvimento do Baixo São Francisco In: ALMEIDA, M. G. de; RATTTS, A. J.P (Orgs). **Geografia: Leituras Culturais**. Goiânia: Ed. Alternativa, 2003.

VARGAS, M. A.; DOURADO, A. M.; SANTOS; R. H. (org.). **Patrimônio e identidades**: nossas referências. Aracajú: Edise, 2015.

WASELFISZ, J. J. **Mapa da Violência 2012**: A Cor dos Homicídios no Brasil. Rio de Janeiro: CEBELA, FLACSO; Brasília: SEPPIR/PR, 2012. Disponível em <http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2012/mapa2012_cor.pdf>. Acesso em janeiro de 2015.

WASELFISZ, J. J. **Mapa da violência 2015 homicídio de mulheres no Brasil**. All Type Assessoria Editorial Ltda Brasília – DF – 2015. Disponível em <https://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/MapaViolencia_2015_mulheres.pdf>. Acesso em junho de 2017.

WOORTMANN, K. Com Parente Não se Neguceia”: O Campesinato Como Ordem Moral. **Anuário Antropológico/87**. Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1990.

6.1 REFERÊNCIAS DOS INTERLOCUTORES

1. Adilson Coelho, morador de Pedra D'Água, Entrevista concedida em 29 de setembro de 2017.
2. Antonio Coelho dos Santos, morador de Pedra D'Água. Entrevista concedida em 30 de setembro de 2017.
3. Antonio Coelho dos Santos, morador de Pedra D'Água. Entrevista concedida em 29 de julho de 2015.
4. Edna Maria Pereira dos Santos, nascida em Pedra D'Água e residente do Rio de Janeiro. Entrevista concedida em 29 de setembro de 2017.
5. Elias Coelho Tenório, morador do Grilo. Entrevista concedida em Pedra D'Água em 23 de novembro de 2017.
6. Iracema Matias Gomes, 80 anos, moradora da comunidade Matias. Entrevista concedida em 2 de agosto de 2015.
7. Isaura Firmino dos Santos, moradora de Pedra D'Água. Entrevista concedida em 22 de março de 2016.
8. Isaura Firmino dos Santos, moradores de Pedra D'Água. Entrevista concedida em 23 de novembro de 2017.
9. Janaína Coelho Tenório, de 19 anos, migrante no Rio de Janeiro. Entrevista cedida em 13 de junho de 2018.
10. Jandira Firmino Paulo, moradora de Pedra D'Água. Entrevista cedida em 22 de março de 2016.
11. Jandira Firmino Paulo, moradora de Pedra D'Água. Entrevista concedida em 29 de julho de 2015.

12. João José dos Santos, morador de Matão. Entrevista concedida em 22 de novembro de 2017.
13. João José dos Santos, morador de Matão. Entrevista concedida em 30 de março de 2016.
14. José Firmino dos Santos, “seu Zito”, morador de Pedra D’Água. Entrevista concedida em 22 de março 2016.
15. José Firmino dos Santos, conhecido por “seu” Zito, morador de Pedra D’Água. Entrevista concedida em 23 de novembro de 2017.
16. José Firmino dos Santos, morador de Pedra D’Água. Entrevista concedida em 28 de setembro de 2017.
17. Leonilda dos Santos Coelho, moradora do Grilo. Entrevista concedida em 06 de setembro de 2017.
18. Maria de Lourdes Ferreira dos Santos, 46 anos, liderança da comunidade quilombola de Pedra D’Água. Entrevista concedida em 22 de março de 2016.
19. Maria de Lourdes Ferreira dos Santos, liderança da comunidade quilombola de Pedra D’Água. Entrevista concedida em 29 de julho de 2015.
20. Otacílio João da Silva, 94 anos, morador do Matão. Entrevista concedida em março de 2016.
21. Rita Gomes das Neves, moradora da comunidade Matias, Entrevista concedida em 2 de agosto de 2015.
22. Severina André Coelho, território de Pedra D’Água. Entrevista concedida em 29 de setembro de 2017.
23. Severino Silvino dos Santos, “seu Dia”, comunidade de Pedra D’Água. Entrevista concedida em 22 de setembro de 2017.

APÊNDICES

APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTAS

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA/PPGEO

TESE DE DOUTORADO: TERRITÓRIOS E TERRITORIALIDADES NOS
PROCESSOS DE RESISTÊNCIAS DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS NA
PARAÍBA

Doutoranda: Maria Salomé Lopes Fredrich
Orientadora: Maria Augusta Mundim Vargas

Roteiro de Entrevista

Entrevista nº _____ Data _____

Identificação da Comunidade:

Comunidade _____ Município _____

Identificação e perfil do entrevistado – os sujeitos (individual e coletivo)

1. Nome completo
2. Idade.
3. Estado civil.
4. Número de filhos.
5. Local de nascimento.
6. Origem do quilombola (ou da família).
7. Tempo de residência na comunidade.
8. Quantos membros da família residem na comunidade.
9. Já morou em algum outro local?
10. Por que fez a opção por morar aqui?
11. Tem área de plantio?
12. O uso é individual?

Identidade e território

1. Forma de acesso a terra (como conseguiu o a área de plantio, herança ou compra?).
2. Gosta de morar aqui?
3. Como é morar numa comunidade quilombola?
4. Quais os principais problemas da comunidade?
5. Qual o significado da terra para você (atributos valorativos).
6. Você trocaria essa comunidade por outro local/comunidade?
7. A valorização da comunidade, da terra está relacionado ao que, na sua opinião?
8. Qual o significado que a comunidade tem para você.
9. Qual o significado da terra para você?
10. O que o território representa para você?
11. Como era antigamente a circulação nessas áreas? E como é hoje?

12. Qual a área da comunidade você pode dizer que é seu (sua)? Por quê?
13. O que pertence a outro morador?
14. O que na comunidade pode se dizer que pertence a todos? Por quê?
15. Quais os lugares mais importantes para você fora da comunidade?

Conectividades – redes sociais e políticas

1. Conhece outra comunidade de negros/quilombola (quais)?
2. Têm familiares morando nessas comunidades?
3. Mantém algum contato com essas comunidades? De que forma (ensinamentos/solidariedades/sociabilidades/ festas)?
4. Qual a frequência com quem vai a outras localidades? (procurar saber o porque)
5. Já ouviu falar sobre a Comadre fulorzinha? (viu, conhece)
6. Já ouviu falar em Manoel Paulo Grande? O que já ouviu sobre ele?
7. Já ouviu falar sobre Justiniano? O que já ouviu sobre ele?

Pertencimento e cultura

1. Como você se define: negro ou quilombola?
2. O que significa ser quilombola/negro para você?
3. A maneira de lidar com a terra aprendeu com quem?
4. Passa algum ensinamento para seu filho(s), que considera importante? (vivência comunitária, luta, amor à terra).
5. Quais as tradições mais presentes na comunidade (festas, ritos...).
6. Quem participava?
7. Em que momento acontecia ?
8. Vinham pessoas de fora da comunidade? De onde?
9. Você costumava a ir para festas em outras localidades? Comunidades? Onde? Porque?
10. Faz uso de algum de tipo de planta pra fazer medicamento? Aprendeu esses ensinamentos com quem?

APENDICE B – REQUERIMENTO SOLITANDO O ACESSO A DOCUMENTAÇÃO DO TERRITÓRIO PEDRA D'ÁGUA



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE-UFS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA-NPGE0**

REQUERIMENTO

Ao setor Quilombola/Seção Regional INCRA-PB

Eu, Maria Salomé Lopes Fredrich (RG nº: 20142075 e CPF nº: 033469118426), doutoranda em Geografia pela UFS (matrícula nº: 201411004637), venho requerer deste órgão o acesso a documentação do **processo de regularização fundiária referente ao território quilombola Pedra D'Água** ("Kit" portaria), localizado no município de Ingá/PB.

Maria Salomé Lopes Fredrich
(salomefredrich@hotmail.com)

João Pessoa, 26 de julho de 2018.

Recebido em 08/08/18

Fernanda Lucches.
AKD-Antropóloga
Mat. 1526361

ANEXOS

ANEXO A – CERTIDÃO DE AUTORRECONHECIMENTO DO TERRITÓRIO DE PEDRA D'ÁGUA



REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, **CERTIFICA** que a **Comunidade de Pedra D'água**, localizada no município de Ingá, Estado da Paraíba, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 003, Registro n.209, f.15, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 06, de 01 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União n.º 43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07, **É REMANESCENTE DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS.**

Declarante(s): José Paulo dos Santos RG 0.131.165 SSP/PB
Maria Marta Ferreira da Silva RG 1.223.953 SSP/PB
Jandira Firmino Paulo RG 0.804.091 SSP/PB
Josélia de Pontes Silva RG 1.467.342 SSP/PB

Eu, **Maria Bernadete Lopes da Silva** (Ass.)....., Diretora da Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei a extral. Brasília, DF, 19 de abril de 2005.

O referido é verdade e dou fé




UBIRATAN CASTRO DE ARAÚJO
Presidente da Fundação Cultural Palmares

SBN Quadra 02 – Ed. Central Brasília – CEP: 70040-904 – Brasília – DF – Brasil
Fone: (0 XX 61) 424-0108/(0 XX 61) 424-0137 – Fax: (0 XX 61) 328-0242
E-mail: chefiadegabinete@palmares.gov.br <http://www.palmares.gov.br>

FONTE: MEDEIROS (2012).

**ANEXO B- DOCUMENTO DE ABERTURA DE PROCESSO PARA FINS DE
REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA DO TERRITÓRIO PEDRA D'ÁGUA JUNTO
AO INCRA/PB**

COMUNIDADE PEDRA D'ÁGUA -PARAÍBA



INGÁ, 08 de março de 2005

A Sua Senhoria o Senhor
Ubiratan Castro Araújo
Presidente da Fundação Cultural Palmares

Senhor Presidente,

Nós membros da Comunidade de Pedra d'Água localizada no município de Ingá,
Estado da Paraíba, nos auto-definimos como grupo remanescente das comunidades de
quilombos, e de acordo com decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, vimos requerer à
Fundação Palmares o registro no livro de cadastro geral e expedição de certidão como
comunidade remanescente de quilombo.

Atenciosamente,

Moradores da área

NOME: Y Golé Farias dos Santos
CPF 633.619.577-53 RG 131.165

NOME: Maria Emata Ferreira da Silva
CPF 175.779.204-44 RG 1.223.953

NOME: Jandira Firmiano Paulo
CPF _____ RG 804.091


NOME: Fosélia de Pontes Silva
CPF _____ RG 141.4342

NOME: _____
CPF _____ RG _____

NOME: _____
CPF _____ RG _____

FONTE: INCRA/PB

ANEXO C- DOCUMENTO DE ABERTURA DE PROCESSO PARA FINS DE REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA DO TERRITÓRIO PEDRA D'ÁGUA JUNTO AO INCRA/PB: HISTÓRICO DA COMUNIDADE.



Breve Histórico da Comunidade

Nome da comunidade:
Pedra D'Água

A comunidade se define como grupo remanescente das comunidades dos quilombos?

(X) Sim () Não

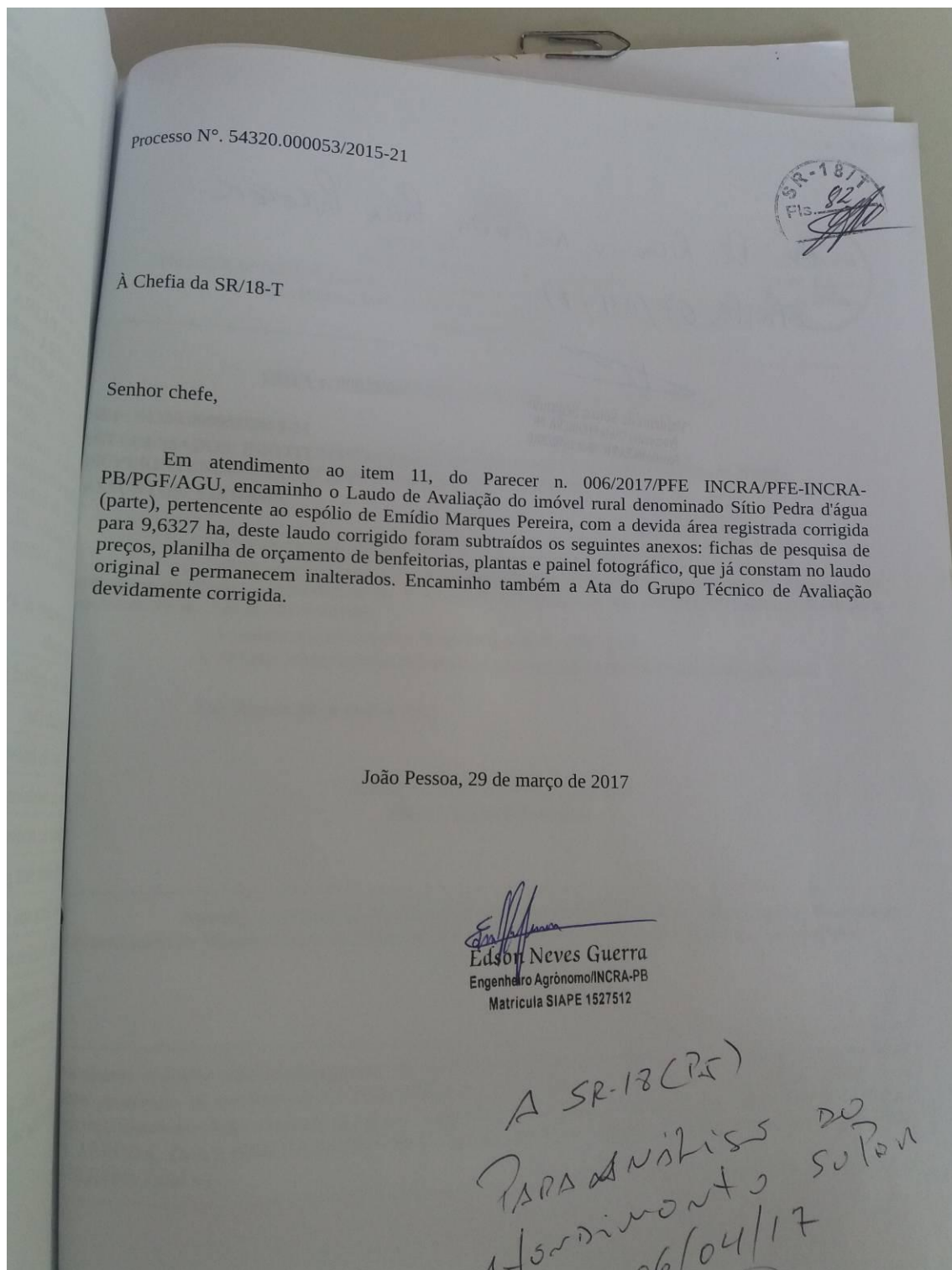
Data da Fundação/Existe deste quando? _____

Pequeno Histórico da Comunidade:

Pedra D'Água é uma comunidade formada por 126 famílias localizada no município de Jugoi. A comunidade surgiu no século XIX. No início as famílias possuíam terras. Pouco a pouco foram perdendo para os fazendeiros brancos que plantavam capim para gado. Desta forma tiveram seu território reduzido a praticamente o "chão da casa". Todo esse processo os obrigou a alugar seus serviços e/ou arrendarem pequenas áreas na vizinhança para plantarem as culturas tradicionais da região: milho, feijão e mandioca.

FONTE: INCRA/PB

ANEXO D – DOCUMENTO REFERENTE A ÚLTIMA MOVIMENTAÇÃO DO PROCESSO PARA FINS DE REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA DO TERRITÓRIO PEDRA D'ÁGUA JUNTO AO INCRA/PB: LAUDO DE AVALIAÇÃO DO IMÓVEL.



FONTE: INCRA/PB

ANEXO E: Mapa do território da comunidade Grilo



Fonte: Produzido por moradores da comunidade Grilo, Elias, Leonilda, Lurdes etc. (2016). Registro da autora (2018).